Fathurrosyid, M.Th.I

SEMIOTIKA KISAH AL-QUR'AN

Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis

PUSTAKA RADJA

INSTITUT ILMU KEISLAMAN

Annuqayah

GULUK-GULUK – SUMENEP

MADURA – JAWA TIMUR

https://instika.ac.id

SEMIOTIKA KISAH AL-QUR'AN

Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis

Fathurrosyid, M.Th.I

Pustaka Radja

SEMIOTIKA KISAH AL-QUR'AN
Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis @2014

Pertama kali diterbitkan dalam bahasa Indonesia
Oleh Penerbit Buku Pustaka Radja, Januari 2014
Jl. Tales II No. 1 Surabaya.
Tlp. 031-72001887, 081249995403
(Lini Penerbitan CV. Salsabila Putra Pratama)

ANGGOTA IKAPI
No. 137/JTI/2011

Penulis : Fathurrosyid, M.Th.I
Editor : Abdul Aziz, M.Pd.I
Layout dan desain sampul: Salsabila *Creative*

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN : 978-602-7567-70-2
xiv+221; 14.5 cm x 21 cm

PENGANTAR PENULIS

Salah-satu cabang ilmu linguistik modern yang populer di mata masyarakat adalah semiotik. Fokus kajian dari ilmu ini lebih pada orientasi tanda *(sign)*, termasuk tanda dalam bahasa. Dalam tanda itu sendiri pasti terjadi dua unsur; yaitu penanda (*signifier/signifiant*) atau aspek meterial dari bahasa *(dāllun)*; dan petanda (*signified/signifie*) atau aspek mental dari bahasa *(madlūlun)*. Sementara itu, jika al-Qur'an merupakan sekumpulan tanda-tanda (ayat), tentu saja cara untuk mendekatinya supaya terhindar dari pemahaman yang rigid dan atomistik, maka posisi dan aksiologi ilmu semiotika merupakan alat bantu interpretasi yang –bisa jadi paling- "ampuh" untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas.

Adapun salah-satu tanda atau ayat yang terdapat dalam al-Qur'an yaitu ayat yang mendeskripsikan tentang kisah-kisah, baik kisah para nabi maupun ummat-ummat terdahulu. Di antara beberapa kisah yang ada, hemat penulis, kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis yang termaktub dalam Qs. al-Naml (27) mulai dari ayat 15-44 merupakan kisah yang menarik untuk dikaji dengan pendekatan strukturalisme semiotik. Hanya saja, dari beberapa teori semiotik yang ada, dalam kisah ini penulis menggunakan pendekatan semiotik yang digagas oleh Michael Riffaterre.

Dalam teorinya, Riffaterre pertama kali menawarkan pembacaan secara heuristik; yaitu pembacaan berdasarkan

konvensi bahasa atau berdasarkan sistem semiotik tingkat pertama berupa morfologi, sintaksis dan semantik. Selain itu, pembacaan juga diarahkan pada analisis strukturalis yang berupa unsur-unsur intrinsik. Sedangkan pembacaan kedua yaitu berupa pembacaan retroaktif. Dalam konteks ini, retroaktif merupakan pembacaan karya sastra yang bertolak dari isi dan makna yang tampak menuju makna (pesan) teks yang bersifat *inner*, transendental dan *latent*. Tujuannya untuk mendapatkan cakrawala atau horizon yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks, sehingga -paling tidak- pesan-pesan terdalamnya dapat dibedah secara komprehensif, optimal, non-atomistik dan totalistik.

Pembacaan model Riffaterre di atas, dalam wilayah kajian *islamic studies*, bahwa "studium embrionalnya", menurut catatan Ibnu 'Abbas sudah pernah diwacanakan dari semenjak dahulu kala, sebagaimana sabda Rasulullah, *"al-Qur'ān dhalūlun dhū wujūh fa ahmilūhu 'alā aḥsani wujūhihī* (Redaksi al-Qur'ān bersifat fleksibel *(dhalūl)* yang memiliki beberapa sisi pemaknaan *(dhū wujūh)*, maka maknailah al-Qur'an dengan sisi yang paling baik". Dengan cara yang demikian, maka melalui elaborasi dan analisis terhadap kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis dengan menggunakan pisau analisis semiotika, penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam kisah tersebut ditemukan banyak aspek-aspek semiotik, salah-satu *entry point*-nya yaitu ketika Ratu Balqis mengalami kegagalan dalam menjalani ujian psikomotorik yang ditandai dengan klausa *"wa kashafat 'an sāqaihā"*, maka secara spontanitas ia merasakan penyesalan yang teramat mendalam.

Ada dua penyesalan yang diungkapkan oleh ratu Balqis; *Pertama*, penyesalan yang diekspresikan dengan klausa *"rabbi innī*

ẓalamtu nafsī. Dalam perspektif kajian semiotika, klausa tersebut merupakan unsur penanda yang mengacu pada rasa penyesalan atas kesalahan sistem teologi politeisme yang selama ini diyakininya, sedangkan unsur petandanya merupakan simbol penyucian diri dari segala keyakinan yang salah serta aneka kedurhakaan lainnya. *Kedua,* penyesalan yang direpresentasikan berupa klausa *"wa aslamtu ma'a sulaimān li Allāhi rabbi al-'Ālamīn"* di mana unsur penandanya mengacu pada pengakuan ratu Balqis untuk mengikuti ajaran Nabi Sulaiman a.s., sedang pada unsur petandanya merupakan simbol-simbol upaya menghiasi diri dengan keyakinan yang benar serta pengalaman yang baik.

Selain mengacu pada makna signifikansi di atas, klausa *wa aslamtu ma'a sulaimān,* juga mengacu pada simbol-simbol kesetaraan *(equality)* gender antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ayat ini, al-Qur'an menampilkan sosok ratu Balqis sebagai profil feminis sejati, sehingga wajar jika kemudian dirinya mempertegas kepasrahan dan ketundukannya hanya kepada Allah semata, bukan kepada Nabi Sulaiman. Sebab keduanya sama-sama hamba Allah yang *nota bene* tidak boleh ada yang mengaku sebagai pihak yang superior, sementara yang lain ditindas sebagai pihak inferior, apalagi sampai ada yang mengklaim *the second class* bagi lawan jenisnya. Keterlibatan Nabi Sulaiman a.s. dalam pengakuan Balqis hanya semata-mata sebagai faktor mediator dan fasilitator hingga menjadikan dirinya termotivasi untuk menganut sistem teologi monoteisme. Itulah sebabnya mengapa pada penghujung fragmen ini, Balqis dengan tegas menyatakan, *"dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam".* (Qs. Al-Naml (27): 44), bukan mengatakan *"wa aslamtu li sulaimana"* (aku berserah diri pada Nabi Sulaiman).

Buku yang sedang berada di hadapan pembaca budiman saat ini merupakan hasil "perburuan" intelektual selama belajar di pasca IAIN Sunan Ampel Surabaya, konsentrasi Tafsir Hadith. Namun atas berbagai "desakan" dan permintaan temen-temen serta guru penulis agar segera mendokumentasikan hasil reflektif tersebut dalam bentuk yang lebih indah, elegan dan *sophisticated,* maka setelah melewati proses *ikhtiar, ijtihad* dan *mujahadah* di sana-sini, akhirnya harapan itu dapat terrealisasir, sebagaimana telah tersaji di hadapan sidang pembaca saat ini, tentunya setelah mendapatkan masukan dan kontribusi pemikiran dari berbagai pihak yang *qualified* di bidang studi ilmu al-Qur'an, tafsir, stilistika dan semiotika.

Karena itu, kiranya sangat tepat sekali jika pada moment ini, penulis harus menyampaikan terima kasih kepada Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si., selaku "Mantan" Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya; kepada Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya Prof. Dr. H. Abdul A'la, M.Ag; juga buat Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA., selaku Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya; Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA; Prof. Dr. H. Zainul Arifin, MA, sebagai asdir. Terima kasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag., selaku pembimbing dan penguji yang dengan tulus dan tawadlu' memberikan arahan serta kesediaan beliau *fī kulli waktin wa makānin* ketika kegelisahan intelektual terkait tesisi ini sesekali datang merasuk di otak penulis; *khususan,* buat Syaikhina al-Kiram, KH. Moh. Maimun Mannan (Pengasuh PP. Hidayatut Thalibin Rembang Pragaan Sumenep) dan KH. Zainal Abidin Munawwir (Pengasuh PP. Al-Munawwir Krapyak Jogjakarta) yang tidak pernal lelah mendoakan penulis dari dulu ketika masih menjadi santri hingga saat ini sekalipun. *Amin ya rabb.*

Karya sederhana ini, juga tidak lupa penulis ucapkan terima kasih tiada tara buat; Ayahanda dan *al-Marhumah* Ibunda tercinta; Saudara-saudara penulis, *al-Marhumah* Hasanah, Zainullah, Makmun, serta adik-adik dan semua keluarga yang selalu berdo'a untuk kesuksesan studi penulis. Buat Isteriku tercinta, Hayati Nur Azizah, yang selalu sabar dan setia menemani penulis, bahkan senantiasa memahami penulis dalam kondisi "terpuruk" sekalipun, *Yagîbu al-Sā'idu in Ghibti wa Yashfū al-'Aishu in Ji'ti*; serta buat buah hatiku, M. Edwin Fairus Abadi Fatur dan Intan Fairuzah, semoga kalian kelak menjadi anak-anak yang shaleh serta pribadi *Qurrata A'yun* yang sedap di pandang mata dan selalu membanggakan kedua orang tua, bangsa dan negara.

Selain mereka di atas, penulis juga tidak lupa mengucapkan terima kasih atas kerja sama yang "cantik dan manis" buat teman-teman seperjuangan dalam mengembangkan disiplin keilmuan di kampus; Dr. Ach. Maimun, M.Ag (Dekan Fak. Ushuluddin INSTIKA Annuqayah Guluk-guluk Sumenep), Abdul Wahid, M.Pd.I (INSTIKA Annuqayah Guluk-guluk Sumenep), Gus Ghozi Mubarak, MA (IDIA al-Amien Prenduan Sunenep), Ah. Fawaid, MA (STAIN Pamekasan), Dr. KH. Sahfraji, M.Pd.I (STIT Aqidah Usymuni Tarate); Ali Wasik, M.Th.I (STIQ al-Mujtama' Pamekasan), serta juga buat mereka yang tidak sempat penulis sebutkan namanya satu persatu, hanya maaf yang bisa penulis sampaikan. Semoga karya ini menjadi bagian dari *shadaqah ilmiyah* yang bisa dipertanggung jawabkan kelak di hadapan Allah swt.. Amien...

Sumenep, 28 Desember 2013

Penulis,

PONDOK PESANTREN

Hidayatut Thalibin

REMBANG – PRAGAAN – SUMENEP
MADURA – JAWA TIMUR

www.mediaht.com

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab latin yang dipakai dalam penulisan tesis ini berpedoman kepada Buku Pedoman Penulisan Proposal, Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabya yang diterbitkan pada tahun 2011. Pedoman tersebut adalah sebagai berikut :

No.	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
01	ا	'	ط	ṭ
02	ب	b	ظ	ẓ
03	ت	t	ع	'
04	ث	th	غ	g
05	ج	j	ف	f
06	ح	ḥ	ق	q
07	خ	kh	ك	k
08	د	d	ل	l
09	ذ	dh	م	m
10	ر	r	ن	n
11	ز	z	و	w
12	س	s	ه	h
13	ش	sh	ء	'
14	ص	ṣ	ي	y
15	ض	ḍ		

Sedang untuk menunjukkan bunyi panjang *(mādd)* dengan cara menuliskan tanda coretan di atas ā, ī dan ū (ا, و dan). Bunyi

didup dobel *(dipthong)* Arab ditrasliterasikan dengan menggabung dua huruf "ay" dan "aw", seperti layyinah, lawwamah. Untuk kata yang berakhiran ta' marbuṭah dan berfungsi sebagai sifat *(modifier)* atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan "ah", sedang yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan "at".

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR
PEDOMAN TRANSLITERASI
DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN ◈ 1

BAB II KISAH AL-QUR'AN DAN STRUKTURALISME SEMIOTIK ◈ 15

A. Kisah al-Qur'an ◈ 15
1. Definisi Etimologis dan Terminologis ◈ 15
2. Paradigma Kajian Kisah al-Qur'an ◈ 18
3. Klasifikasi Kisah dalam al-Qur'an ◈ 21
4. Struktur Unsur-unsur Kisah dalam al-Qur'an ◈ 25
5. Kesatuan Cerita dan Bentuk Repetisi Kisah dalam al-Qur'an ◈ 30
6. Tujuan dan Faidah Kisah dalam al-Qur'an ◈ 33
7. Relasi Kisah al-Qur'an dan Israiliyyat ◈ 35
8. Otentisitas Kisah al-Qur'an ◈ 37

B. Strukturalisme Semiotik ◈ 42
1. Definisi dan Penggagas Semiotika ◈ 42
2. Elemen Dasar dan Faidah Semiotika ◈ 44
3. Objek Kajian Semiotika ◈ 47
4. Mazhab Semiotika ◈ 50

C. Ancangan Semiotika al-Qur'an ◈ 53
1. Asumsi Dasar Semiotika al-Qur'an ◈ 53

2. Model Semiotika al-Qur'an ◈ 54

BAB III PEMBACAAN HEURISTIK KISAH NABI SULAIMĀN DAN RATU BALQIS ◈ 59

A. Teori Pembacaan Heuristik ◈ 59

B. Kisah Nabi Sulaiman a.s. dan Ratu Balqis ◈ 60

1. EpisodeNikmat Allah Pada Nabi Sulaimān ◈ 60
   a. Kemampuan Nabi Sulaimān a.s. Memahami Bahasa Burung ◈ 65
   b. Pawai Nabi Sulaimān a.s. dan Bala Tentaranya ◈ 69
   c. Kisah Bahagia di Lembah Semut ◈ 72
2. Episode Kisah Burung Hud-hud dengan Nabi Sulaimān ◈ 79
3. Episode Respon Ratu Balqis atas Surat Nabi Sulaimān ◈ 95
4. Episode Ultimatum Nabi Sulaiman a.s. pada Ratu Balqis ◈ 109
5. Episode Forum Dialogis di Istana Nabi Sulaiman ◈ 114
6. Episode Ratu Balqis dan Kaumnya Menyerah serta Mengunjungi Kerajaan Nabi Sulaimān ◈ 124

BAB IV PEMBACAAN RETROAKTIF DAN ANALISIS PESAN-PESAN FILOSOFIS KISAH NABI SULAIMĀN DAN RATU BALQIS ◈ 135

A. Teori Semiotika Retroaktif ◈ 135

B. Kisah Nabi Sulaimān a.s. ◈ 139

1. Episode Kehebatan Nabi Sulaiman as; Profil Nabi yang Raja ◈ 139
   a. *Manṭiq al-Ṭairi;* Simbol Kenabian ◈ 142

b. *al-Junud;* Simbol Raja Adi Kuasa ◈ 150
c. *al-Tabassum;* Simbol Senyum Bijaksana ◈ 152
2. Episode Dialog Hud-hud; Simbol Auto Kritik Pihak Inferior ◈ 163
3. Episode Kisah Ratu Balqis; Profil Perempuan Perkasa ◈ 177
a. Surat Sakti; Simbol Pemimpin Demokratis ◈ 177
b. Reaksi Ratu Balqis; Manuver Politik Konspiratif ◈ 183
c. Resistensi dan Ultimatum Agresi Nabi Sulaimān ◈ 185
4. Episode Rapat Pimpinan di Istana Nabi Sulaimān ◈ 187
a. Perpindahan Singgasana; Simbol Daya Intelegensia ◈ 187
b. *Hādzā Min Faḍli Rabbī;* Simbol Sikap Wira'i ◈ 190
5. Episode Kunjungan dan Penyerahan Ratu Balqis ◈ 192
a. Ratu Balqis; Simbol Perempuan Diplomatis ◈ 192
b. Ratu Balqis; Profil Feminis Sejati ◈ 195
6. Pesan Filosofis Kisah Nabi Sulaimān ◈ 197
a. Ilmu Pengetahuan ◈ 198
b. Etika Politik ◈ 198
c. Etika Religi ◈ 201
d. Etika Sosial ◈ 202

BAB IV KESIMPULAN ◈ 203

BIBLIOGRAPHI
TENTANG PENULIS

المَعْهَدالإِسلَامِي المُنَوِّرِكرَابْيَاكْ جُوغْجَاكَرْتَا

PONDOK PESANTREN

Al-Munawwir

KRAPYAK – YOGYAKARTA

www.almunawwir.com

BAB I
PENDAHULUAN

Berinteraksi dengan al-Qur'ān, mulai dari proses membaca, memahami hingga mengaplikasikan dalam kehidupan nyata tidak akan pernah berhenti dalam denyut nadi ummat Islam.[1] Usaha-usaha tersebut selalu muncul ke permukaan selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi. Hal ini disebabkan al-Qur'ān merupakan kitab suci yang selalu relevan *(Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa al-Makān)* bagi mereka sepanjang masa.[2] Relevansi kitab suci ini terlihat pada petunjuk-petunjuk *(guidance)*[3]berupa pesan-pesan syari'at yang bersifat global diberikan kepada manusia dalam seluruh aspek dan sendi kehidupan.

Namun upaya-upaya tersbut di atas, mulai dari proses membaca dan memahami hingga menterjemahkan dalam kehidupan, ternyata tidaklah berjalan secara seragam hingga

---

[1] Kondisi ini sebenarnya juga dipicu dan dipacu adanya rasa kuriositas ummat Islam yang ingin selalu "mengkonsumi" dan menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup, bahkan legitimasi bagi tindakan dan perilakunya yang dalam terminologi filsafat etika, -meminjam istilah George Fadlau Haurani- disebut dengan *theistic-subjectivism;* yaitu sistem nilai yang merujuk pada kitab suci. Lihat selengkapnya; G. F. Houroni, *Reason and Tradition in Islamic Ethic* (Cambridge: University Press Cambridge, 1985), 158-149.

[2] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1424), 117. Bandingkan dengan; Muṣṭafā Dīb al-Bigā, *al-Wāḍiḥ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1418), 15.

[3] Dalam konteks semacam ini, al-Qur'an seringkali di berbagai tempat atau surat memproklamasikan dirinya sebagai *"hudan li al-Nāṣ"*, sebut saja misalnya, di awal permulaan surat al-Baqarah, al-Qur'an dengan tegas menyatakan sebagai *"hudan li al-Muttaqīn"*. Lihat al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah: 2).

pada perkembangan berikutnya, pluralitas penafsiran merupakan suatu keniscayaan sejarah. Fenomena pluralitas penafsiran seperti ini, di samping karena faktor internal *(al-'Awāmil al-Dākhilī)* kebahasaan,[4] juga merupakan konsekuensi logis adanya kuriositas ummat Islam untuk selalu mencari legitimasi dan jastifikasi sistem teologis dalam kitab suci mereka[5] serta senantiasa mendialogkan antara al-Qur'ān sebagai "teks" yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai "konteks" yang tak terbatas, sebagai faktor eksternalnya *(al-'Awāmil al-Khārijī)*.[6] Itulah sebabnya ada sebagian ulama yang menyatakan bahwa kajian

---

[4] Faktor internal kebahasaan yang dimaksudkan dalam konteks ini yaitu kosa kata yang digunakan al-Qur'an, ada yang bersifat ambigu, sinonim dan antonim, juga bentuk sintaksis dan semantiknya, serta susunan redaksi yang berorientasi dan berpotensi mempunyai berbagai kemungkinan makna *(Yahtamil al-Wujūh li al-Ma'nā)*. Lihat; Musā'id Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lugawī li al-Qur'ān al-Karīm*, (t.tp.: Dar Ibnu al-Jawzi, t.th.), 453. Bandingkan dengan; 'Abd al-Ilāh al-Ḥūrī, *Asbāb Ikhtilaāf al-Mufassirīn fī Tafsir Ayāt al-Aḥkām* (t.tp.: al-Jami'ah al-Qahirah, 1422), 151. Salwa M. S. El-Awa, "Linguistic Structure", dalam *The Blackwell Companion To The Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Australia: Blackwell Publishing, 2006), 60-64.

[5] Ignas Goldziher mengutip pernyataan seorang pendeta pengikut gereja modern, Peter Wernfels sewaktu membenarkan pernyataan al-Qur'an tentang Injil, bahwa setiap orang akan mencari landasan dan jastifikasi sistem teologis dalam kitab sucinya masing-masing dan mereka pasti akan menemukannya. Lihat; Ignaz Gold Ziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dar Iqra', 1403), 3.

[6] Hasil dari dialog dan interaksi dengan "teks" tersebut pada akhirnya menghasilkan produk tafsir yang berbeda-beda sesuai dengan ideologi mazhab yang dianutnya serta kecenderungan diri mufassirnya. Dalam konteks ini, literatur menarik yang membahas tentang metodologi penafsiran, bisa dilihat misalnya, Muhammad Ḥusein al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (t.tp.: tp., 1396). 'Abd al-Qadir Muhammad Ṣālih, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-'Asri al-Hadīth* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1424). Ignaz Gold Ziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Beirut: Dar Iqra', 1403). Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadīthah fī al-Tafsīr* (Riyad: al-Buhuth al-'Ilmiiyah wa al-Ifta', 1403). Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn 'Ashr* (Riyad: Mu'asasah Risalah, 1418). Musā Ibrāhim al-Ibrāhīm, *Buhūth Manhajiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Amman: Dar 'Ammar, 1996), 91-120.

dalam studi penafsiran merupakan disiplin ilmu yang belum matang *(Lam Yanḍaj)*.[7]

Dengan kondisi seperti di atas, tentu saja pemahaman terhadap al-Qur'ān selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai. Pemahaman selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat akktif dalam penafsiran ulang dari masa ke masa. Hal ini menunjukkan tidak semua doktrin dan pemahaman agama akan berlaku setiap waktu dan tempat, karena bahasa al-Qur'ān bersifat lokal-kultural sebagai wujud kehendak Allah untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya sehingga harus menggunakan peralatan yang "historis" pula. Karena bagaimana mungkin Allah yang "non-historis" berbicara dengan manusia yang "historis" kalau tidak menggunakan piranti-piranti kultural yang historis, yaitu bahasa Arab,[8] sehingga reinterpretasi untuk mengungkap pesan-pesan universal menjadi suatu kebutuhan yang teramat mendesak untuk diaplikasikan.

Hanya saja, yang menjadi problematik adalah bagaimana memperlakukan "teks" al-Qur'an agar mencapai titik *subtilitas intelligendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi*

---

[7] Badruddīn al-Zarkasyī (1344-1391), sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab dalam kata pengantar buku *Studi Kritis Hadits Nabi*, mengatakan bahwa klasifikasi ilmu keislaman menjadi tiga bagian; *Pertama*, ilmu yang telah matang, tetapi belum terbakar *(naḍaja wa lam yaḥtariq)*, seperti nahwu dan ushul fiqih. *Kedua*, ilmu yang belum matang dan belum terbakar, seperti ilmu sastra dan tafsir. *Ketiga*, ilmu yang telah matang dan terbakar pula, seperti ilmu fiqih dan hadits. Lihat: Syekh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Hadits Nabi* (Bandung: Mizan, 1994), 7-8.

[8] Hanya saja, teks agama tidak bisa hadir sebagai sesuatu yang bermakna bagi manusia tanpa adanya suatu "perantara" atau "makelar". Sebuah hipotesis perlu diajukan, bahwa semakin jauh jarak kita dari suatu teks, maka semakin banyak kita membutuhkan "perantara" untuk menjembatani antara kita yang hidup di abad ke-21 ini dengan teks al-Qur'an yang lahir dalam konteks sosial abad ke-7. Abd Muqsith Ghazali, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009), 119. Bandingkan dengan; 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn, *'Arabiyyat al-Qur'ān* (t.tp.: Maktabah al-Shahab, t.th.), 67.

(ketepatan penjelasan) mengingat entitas teks itu sendiri sangat potensial terjadinya otoritarianisme penafsiran. Dalam konteks yang demikian, tentu saja agar tidak terjadi *interpretive despotism,*[9] maka kerja keras untuk mengungkap dan menangkap *weltanschauung* al-Qur'an dengan menggunakan pisau iris ilmu-ilmu linguistik *('Ulūm al-Lugah)* merupakan solusi yang kredibel dan visibel.

Interpertasi terhadap al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan linguistik (bahasa), sebenarnya bukan merupakan trend baru di kalangan mufassir kontemporer yang tidak perlu dicurigai sebagai konspirasi untuk mendelegitimasi sakralitas al-Qur'an. Sebab jauh-jauh sebelumnya, para mufassir era klasik dan pertengahan dengan leluasa mengaplikasikan metode linguistik ini.[10] Namun pada era modern, seorang pengajar tafsir al-Qur'an pada Universitas Mesir di Giza, Amin al-Khulli (w. 1967 M) menggagas urgensi metode linguistik dengan format baru yang lebih kontekstual. Karena menurutnya, al-Qur'an merupakan kitab suci berbahasa Arab yang teragung (*Kitab Al-*

---

[9] Istilah *interpretive despotism* (penafsiran sewenang-sewenang) dipopulerkan oleh Khaled M. Abou el-Fadl. Baginya, otoritarianisme merupakan tindakan mengunci kehendak Tuhan atau kehendak teks dalam sebuah penetapan tertentu dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai seustau yang *given*. Ini semua terjadi akibat dari sebuah kesalahan prosedural metodologis terkait relasi antara ketiga unsur, yaitu; *teks, author* dan *reader*. Lihat selengkapnya, Khaled M. Abou el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqih Otoriter ke Fiqih Otoritatif,* terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 212.

[10] Pendekatan linguistik yang –dalam Bahasa Arab populer dengan nama *al-Tafsīr al-Lugawī*- telah banyak diaplikasikan oleh para mufassir, baik era klasik (formatif), pertengahan (ideologis), modern dan kontemporer (reformatif), bahkan pernah dipraktikkan sendiri oleh Rasulullah sebagai sosok yang paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an. Lihat selengkapnya; Musā'id Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lugawi*,....., 183-448. Bandingkan dengan; Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn 'Ashr*,..... 867. Lutfi al-Ṣabāg, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1410), 219.

'Arabiyyah Al-Akbar)[11] dengan nilai sastra yang bercita rasa sangat tinggi.

Kontribusi yang diberikan Amin al-Khulli dalam studi ilmu al-Qur'an di atas, kemudian dikembangkan lagi oleh ulama-ulama berikutnya, seperti 'Āishah 'Abdurahmān bintu al-Ṣāṭi', Muhammad Arkoun dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaīd. Di tangan pemikir kontemporer yang disebut terakhir di atas, kajian terhadap al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan linguistik modern, semisal semiotik yang dalam bahasa Arab disebut *simiyulujiyyah,* tidak hanya menjadi kerangka teori pemikiran progresifnya saja, tetapi justeru pernah diaplikasikan pada penafsiran al-Qur'an, seperti interpretasi Arkoun pada surat al-Fatihah atau disebut "*Lecture de la Fātiha.*".[12]

Asumsi dasar yang dipakai keduanya adalah media bahasa[13] yang –dalam konteks ini Bahasa Arab- digunakan al-Qur'ān sebagai wahana untuk menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia lewat perantara Nabi Muhammad saw. yang di dalamnya terdapat sistem tanda. Anggapan seperti ini memberikan implikasi bahwa bahasa al-Qur'ān harus dipandang sebagai sesuatu yang profan, atau berusaha menghilangkan

---

[11] Terminologi kitab bahasa Arab yang teragung (*Kitab al-'Arabiyyah al-Akbar*) untuk menyebutkan al-Qur'an pertama kali digunakan oleh Amin al-Khuli dalam salah-satu *magnum opus*-nya. Menurutnya, secara sosiologis al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks diturunkannya dalam masyarakat Arab dengan segala aspek yang berhubungan dengan konteks tersebut. Lihat Amin al-Khuli, *Manhaj Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa Tafsîr wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), 229-230

[12] Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 42.

[13] Ada banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menjelskan bahwa media komunikasi yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa Arab, setidaknya terdapat dalam sembilan surat, yaitu Qs: 12: 2, 13:37, 16:103, 26:195, 39:28, 41:3, 42:7, 43:3 dan 46:12. Lihat selengkapnya; Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyyah, 1364), 456. Lihat juga; al-Husni al-Maqdisi, *Fathu al-Rahman li Talib Ayati al-Qur'an* (Jakarta: Diponegoro, t.th), 295.

terlebih dahulu dimensi sakralitas untuk sementara waktu, sehingga bisa nantinya bisa diperlakukan sebagaimana bahasa-bahasa lain dalam kehidupan manusia.[14]

Hanya saja, anggapan seperti ini bukan berarti menafikan substansi sakralitas al-Qur'an dalam arti yang sebenarnya. Sebab walau bagaimanapun, ketika "teks" al-Qur'an berupa entitas *kalam* (firman) Tuhan, maka ia masuk pada wilayah yang ahistoris dan bernilai sakral, sebaliknya jika "teks" al-Qur'an menjelma menjadi konsep *lughah* (bahasa), maka wajar saja jika ia masuk kategori yang historis dan tentunya bernilai profan.[15] Konsep *kalam* dan *lughah* inilah yang –dalam terminologi Ferdinand de Saussure, seorang ahli linguistik-semiotik modern- disebut *parole* dan *language*, di mana bagi yang disebut pertama sebagai representasi dari *kalam* dan bagi yang disebut berikutnya merupakan istilah lain dari *lughah*.

Sehubungan dengan posisi al-Qur'an sebagai teks bahasa yang *nota bene* merupakan sekumpulan tentang tanda, maka ia perlu didekati dengan ilmu tanda yang dalam hal ini disebut semiotika. Sebab pendekatan semiotika merupakan bidang yang paling menarik diaplikasikan dalam bidang karya sastra karena karya tersebut menggunakan bahasa sebagai bentuk ekspresi dari

---

[14] Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an; Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Nabi Yusuf* (Jogjakarta: Teras, 2011), 3-4.

[15] Upaya memperlakukan al-Qur'ān sebagai teks yang profan jauh-jauh hari pernah dilakukan oleh ulama klasik, sebut saja misalnya, pakar ilmu-ilmu al-Qur'an yang bernama Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam karya monumentalnya "al-Itqān". Kitab ini merupakan sumber yang menarik, sebab di sana teks al-Qur'ān dianalisa secara teliti sebagaimana layaknya sebuah teks-teks lain yang bersifat non-Ilahiyah. Keseluruhan isi kitab tersebut, memperlihatkan dengan baik bagaimana al-Qur'ān diperlakukan oleh sarjana klasik sebagai teks historis yang bisa didekati berdasarkan piranti-piranti keilmuan yang biasa dipakai dalam menganalisis teks-teks lain, seperti persoalan tentang problem "penyimpangan gramatikal" *(laḥn)* dalam al-Qur'an. Lihat selengkapnya; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II (Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah, 1997), 269-274.

pengarang.[16] Sementara itu, bahasa sendiri merupakan sistem tanda yang digunakan sebagai alat komunikasi manusia.[17] Bahasa sebagai medium karya sastra merupakan sistem semiotik, yaitu sistem ketandaan yang mempunyai arti. Sistem tanda ini memiliki makna yang dapat diketahui dengan melihat hubungan antara penanda (*signifier/signifiant*) atau aspek meterial dari bahasa *(dāllun)*; dan petanda (*signified/signifie*) atau aspek mental dari bahasa *(madlūlun)*.

Dengan demikian, jika semiotik yang merupakan ilmu linguistik modern berperan mengkaji tentang tanda-tanda, maka sejatinya agama merupakan lahan subur bagi analisis semiotis, termasuk dalam konteks ini adalah al-Qur'an itu sendiri. Sebab dalam kitab suci tersebut berkali-kali memproklamasikan dirinya dengan kata "ayat" yang arti dasarnya adalah "tanda". Karena itu, untuk menemukan *meaning* (arti) dan *significance* (makna)[18] dari sistem tanda yang ada di dalamnya merupakan tugas suci dan mulia untuk dikaji dan dikritisi agar bisa menangkap *ideal moral*-nya.

Adapun salah-satu tanda atau ayat yang terdapat dalam al-Qur'an yaitu ayat yang mendeskripsikan tentang kisah-kisah, baik kisah para nabi maupun ummat-ummat terdahulu. Kisah-kisah tersebut, sebenarnya merupakan salah-satu media yang dipilih al-Qur'an dari beberapa variasi gaya bahasa *(asālīb muta'adidah)* melalui pola naratfi *(al-Bayān)*; tentu selain pola

---

[16] Para ahli semiotik menyebut semiotik yang digunakan untuk studi sastra sebagai semiotika struktural atau strukturalisme semiotik. Lihat selengkapnya; Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern* (Jakartat: Raja Grafindo, 2009), 204.

[17] Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), 210.

[18] *Meaning* (arti) adalah arti bahasa sesuai konvensi bahasa sebagai sistem tanda tingkat pertama, sedangkan *significance* (makna) adalah arti dari arti bahasa sesuai konvensi sastra (makna konotatif), atau dalam pengertian arti kata menimbulkan arti baru, yaitu arti sastra sebagai sistem tanda tingkat kedua. Rahmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi* (Yogyakarta: UGM Press, 2007), 122.

argumentasi *(al-Burhān)* dan pola diaologis-interaktif *(al-Takhāṭub).*[19] Semua ini direalisasikan dalam rangka untuk menyampaikan pesan-pesan substansialnya yang *nota bene* sebagai kitab petunjuk;[20] bukan kitab yang berisi ilmu pengetahuan, apalagi berisi ensiklopedi sejarah yang hendak menyuguhkan secara detail perjalanan kisah hidup seseorang mulai dari kecil hingga dewasa.

Berangkat dari asumsi dasar bahwa al-Qur'an bukanlah ensiklopedik sejarah sebagaimana di atas, maka tidak heran jika kemudian ada sebagian ulama dan penggiat ilmu keislaman yang berbeda dari pemikiran *mainstream* (ijmā' 'ulamā'), semisal Muhammad Abduh, Ahmad Khalafullah dan lainnya,[21] yang menyatakan bahwa tidak semua kisah-kisah yang ditampilkan dalam al-Qur'an dapat dibuktikan data historisnya secara empiris dan objektif. Kisah-kisah yang ber-*genre* demikian, dalam kajian sastra, populer dengan terminologi kisah fiktif *(al-Qiṣṣat al-Khayāliyyat).*

Adapun di antara beberapa kisah yang ada, hemat penulis, kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis yang termaktub dalam Qs. al-Naml (27) mulai dari ayat 15-44 merupakan kisah yang menarik untuk dikaji dengan pendekatan semiotika karena ada

---

[19] Yusuf al-Haj Ahmad, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī* (Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424), 16.

[20] Lihat misalnya; Qs. al-Isra': 09.

[21] Bagi Muhammad 'Abduh, kisah yang terdapat dalam al-Qur'an hanyalah sebagai perumpamaan *(al-tamthīl)* saja, sedangkan bagi Ahmad Khalaf Allāh, kisah al-Qur'an adalah rekayasa (al-Ikhtilāq) belaka. Keduanya sepakat menyatakan bahwa, al-Qur'an bukanlah kitab sejarah yang berisi perjalanan hidup seseorang, tetapi merupakan kitab hidayah yang berisi petunjuk dan nasihat kehidupan dunia dan akhirat. Lihat; Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm,* Juz II (Kairo: Dar al-Manar, 1366), 471-475. Lihat juga; Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm,* (Beirut: al-Intishar al-'Arabi, 1999), 149. Bandingkan dengan; Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāḥin,* Juz II (Amman: Maktabah al-Nahdah al-Islamiyyah, 1402), 131-140.

beberapa alasan, di antaranya; *Pertama,* setiap Nabi atau Rasul dalam memobilisir visi dan misi dakwahnya selalu berhadapan dengan penguasa tiran. Artinya, dakwah tersebut digagas oleh tokoh protagonis yang berasal dari kalangan lemah *versus* tokoh antagonis yang keras dan tiranik.[22] Sebut saja misalnya, Nabi Ibrāhim melawan Raja Namrud, Nabi Mūsā dengan Fir'aun, Nabi Dāūd dengan Jālūt dan Nabi Muḥammad dengan konglomerasi Mekkah yang hidonis-tiranik. Namun dalam penelitian ini, tokoh yang ditampilkan al-Qur'ān justeru berbeda dengan tokoh protagonis yang lain, yaitu Nabi Sulaimān a.s. Beliau tampil dalam al-Qur'ān sebagai tokoh yang "merangkap tugas" sebagai Nabi dan raja.[23] Sedangkan tokoh antagonisnya yaitu sosok Ratu Balqis; seorang perempuan yang juga menjabat sebagai penguasa, tetapi berkapasitas sebagai penguasa yang bersikap non-tiranik.

Kedua, Kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis dalam surat ini, mesikpun tidak disajikan secara utuh, tetapi muatan kisahnya lebih rinci dibanding dengan uaraian tentang beliau pada surah-surah yang lain. Menurut penulis, kisah ini memiliki simbol-simbol kebahasaan yang menarik untuk dikaji dan memiliki

---

[22] Dalam konteks ini, penulis meminjam pendekatan yang digunakan oleh Ali Shari'ati dengan model "dialektika sosio-historis" yang mengandaikan adanya dua struktur dalam kehidupan manusia, yakni struktur Habil dan Qabil. Dalam konteks kekinian, yang dapat dikategorikan dalam struktur Qabil adalah perbudakan, feodalisme, borjuasi, kapitalisme industri dan pada puncaknya adalah imprialisme. Adapun struktur Habil dapat disebutkan di sini misalnya kemungkinan adanya sosialisme ekonomi, pemilikan kolektif dan kerakyatan. Lihat selengkapnya; Hadi Mulyo, "Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama; Pandangan Ali Sharia'ti", dalam buku *Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: PT Grafiti Press, 1985), 178-181.

[23] Kasus "rangkap tugas" pada sosok Nabi Sulaimain a.s. ini hanya merupakan bagian dari kasus tertentu yang disebutkan dalam al-Qur'an. Tetapi kasus yang paling umum adalah pemilahan antara kedua jabatan ini. Dalam kasus Nabi Muhammad saw., penilaian al-Qur'ān adalah jelas dan tegas; beliau sama sekali bukan seorang raja dan bukan pula seorang pemimpin duniawi. Abdou Filali-Ansari, *Pembaruan Islam; Dari Mana dan Hendak ke Mana* (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), 41.

banyak pesan-pesan terdalam *(meaning-ful sense)* yang menarik untuk diungkap. Salah satu contohnya adalah potongan kalimat *yukhriju al-Khab'a fī al-Samāwāti wa al-Arḍi wa ya'lamu mā tukhfūna wamā tu'linūn*[24]. Menurut imam al-Syāfi'ī dan Abū Hanīfah, ketika seorang pembaca sudah sampai pada dua ayat ini, maka baginya berkewajiban untuk melakukan sujud tilawah.[25] Secara umum, sujud tilawah merupakan sujud yang dilakukan oleh seseorang ketika membaca atau mendengar orang lain membaca ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'ān baik ketika melaksanakan shalat maupun di luar shalat.[26] Ayat tersebut, menurut catatan imam al-Nawāwī terdapat dalam empat belas surat.[27]

---

[24]al-Qur'ān, 27 (al-Naml): 25-26.

أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾

"Agar mereka tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Allah, tiada Tuhan yang disembah kecuali Dia, Tuhan yang mempunyai 'Arsy yang besar".

[25] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ġaib*, Jilid XII (Kairo: Maktabah al-Iman, 1412), . 205.

[26] Adapun bacaan atau do'a yang dibaca sewaktu melakukan sujud tilawah, yaitu sebagaimana doa yang termaktub dalam hadith Nabi yang diriwayatkan oleh imām al-Tirmiẓī, sebagaimmana berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشَارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِي حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَقُوْلُ فِي سُجُوْدِ الْقُرْآنِ بِاللَّيْلِ سَجَدَ وَجْهِيَ لِلَّذِي خَلَقَهُ وَشَقَّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ بِحَوْلِهِ وَقُوَّتِهِ.

"Muhammad bin Bisyār menceritakan pada kami, Abdul Wahhāb al-Thaqafī menceritakan pada kami, Khālid al-Haẓa' menceritakan pada kami dari Abū al-Ulā' dari Aisyah, beliau berkata, "Dulu Rasulullah sewaktu melakukan sujud (karena membaca) al-Qur'ān (sujūd tilāwah), beliau memanjatkan doa, "Mukaku bersujud kepada Dzat yang telah meciptakannya, Dzat yang telah melubangi pendengaran dan penglihatannya dengan sebab upaya dan kekuatan-Nya". Lihat selengkapnya, Imām al-Tirmiẓī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmiẓī*, Jilid V (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī, t.th.), 479.

[27] Qs. al-A'rāf, al-Ra'du, al-Naḥl, al-Isrā', Maryam, al-Ḥaj 2 ayat, al-Furqān, al-Naml, Sajadah, Ṣād, al-Najm al-Insyiqāq dan al-'Alaq. Al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Adabi Ḥamlati al-Qur'ān* (Kairo: Dar Ibnu Hazm, t.th.), 151.

Melihat kasus tersebut, potongan kalimat *yukhriju al-Khab'a fī al-Samāwāti wa al-Arḍi* merupakan penanda *(signifiant)* adanya unsur kekuasaan Allah untuk menurunkan hujan dari langit dan tumbuh-tumbuhan dari bumi, sedangkan potongan kalimat *wa ya'lamu mā tukhfūna wamā tu'linūn* juga merupakan unsur penanda *(signifiant)* akan keluasan ilmu-Nya. Karena itu, wajar jika kemudian dalam ayat ini sebagai unsur petandanya *(signifie)* diperintahkan untuk melakukan sujud tilawah sebagai wujud dari rasa hormat dan penghambaan diri secara totalitas kepada Allah sebagai pencipta alam dengan cara meletakkan tujuh anggota badan di tanah yaitu dahi, dua telapak tangan, dua lutut, dan dua ujung kaki untuk menunjukkan ketidakberdayaan kita di bawah kekuasaan-Nya dan bukan bersujud pada matahari, sebagaimana yang dilakukan oleh Ratu Balqis dan kaum-kaunya.

Demikian pula pada Qs. Al-Naml (27): 47 juga memiliki simbol-simbol yang perlu diungkap dengan menggunakan analisis semiotika; yaitu cerita pada saat singgasana Ratu Balqis berada di hadapan Nabi Sulaimān a.s. dan dirubah ornamen luarnya yang mengesankan perbedaannya dengan singgasana tersebut ketika masih dikerajaan Saba'. Kemudian Nabi Sulaimān a.s. bertanya kepada Ratu Balqis apakah singgasana yang dimilikinya serupa dengan yang dimilikinya di Saba'. Ternyata Ratu Balqis tidak serta merta mengatakan "tidak" atau "ya". Namun, dia justeru menjawab dengan perkataan "ka annahū huwa" -seakan-akan ia dia (singgasanaku).[28] Jawaban "ka annahū huwa" merupakan penanda *(signifiant)* yang menunjukkan kehati-hatian dan kecerdasan luar biasa yang dimiliki Ratu

---

[28] al-Qur'ān, 27 (al-Naml): 42.

فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾

Dan ketika Balqis datang, ditanyakanlah kepadanya: "Serupa inikah singgasanamu?" Dia menjawab: "Seakan-akan singgasana ini singgasanaku, kami Telah diberi pengetahuan sebelumnya dan kami adalah orang-orang yang berserah diri".

Balqis, serta kekuatan mentalnya karena menjawab dengan tepat pada situasi kritis yang dialaminya itu. Karena itu, maka unsur petandanya *(signifie)* menyatakan bahwa Ratu Balqis merupakan sosok yang cerdas, hati-hati dan memiliki mental yang kuat.

Berangkat dari penjelasan di atas, persoalan menarik yang akan dibahas penulis yaitu apakah yang dimaksud kisah dan strukturalisme semiotik, serta bagaimana pemahaman kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis dalam al-Qur'ān perspektif srtukturalisme semiotik. Dari pertanyaan ini, ada dua harapan besar yang menjadi target di dalamnya; *Pertama,* untuk memberikan sumbangan pemikiran yang cukup berarti terhadap pengembangan kajian penafsiran kisah al-Qur'an yang –dalam hal ini- berbasis pada analisis strukturalisme semiotik, sekaligus sebagai pijakan untuk mengembangkan teori tersebut yang *applicable* dalam wacna penafsiran. *Kedua,* sumbangan penelitian ini bagi ilmu pengetahuan ini jelas, yaitu merumuskan konstruksi pemahaman kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis dalam al-Qur'ān perspektif strukturalisme semiotik. Sebab selama ini belum ada yang mencoba "memotret" kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis dalam al-Qur'ān dengan menggunakan pisau iris strukturalisme semiotik. Hal ini mengingat kisah tersebut termaktub dalam al-Qur'ān yang *nota bene* merupakan kitab suci yang memiliki satuan-satuan dasar yang dinamakan *ayat* (tanda).

Tipe penelitian ini adalah penelitian pustaka *(library reseacrh)* yang memfokuskan pada kisah Nabi Sulaimān a.s. dengan Ratu Balqis dalam al-Qur'ān. Selain itu, sehubungan penelitian ini juga dianalisa dengan mengunakan teori semiotika, maka dalam menilai dan membahas kisah-kisah yang dibahas akan dianalisa dengan teori semiotika dan melakukan interpretasi terhadap tanda-tanda atau teks-teks ayat kisah Nabi Sulaimān untuk mendapatkan pesan moral yang terkandung di dalamnya.

Sumber data penelitian ini ada dua macam, yaitu terdiri dari data primer dan sekunder. Sehubungan dengan penelitian ini merupakan studi terhadap kisah Nabi Sulaimān a.s. dengan Ratu Balqis dalam al-Qur'ān, maka yang menjadi sumber rujukan utama atau data primer adalah al-Qur'ān, kitab suci umat Islam. Sedangkan data skundernya adalah berupa kitab-kitab tafsir atau buku-buku yang membahas tentang masalah kisah-kisah dan semiotika serta data-data lain yanga memiliki keterkaitan erat dengan pembahasan ini.

Adapun terkait dengan kisah-kisah al-Qur'an yang *nota bene* menggunakan media bahasa Arab sebagaimana yang telah kemukakan di atas, tentu dalam konteks ini penulis akan menggunakan pendekatan yang –menurut Ahmad Badawi- disebut pendekatan sastra.[29] Sebab menurut ahli sastra, suatu karya dapat digolongkan sebagai karya sastra yaitu apabila mempunyai tiga elemen *literariness* (aspek sastra), termasuk dalam konteks ini al-Qur'an.[30] *Pertama,* keindahan gaya bahasa sehingga banyak memilik variasi. *Kedua,* terjadinya proses defamiliarisasi di dalam diri si pembaca. Begitu seseorang membaca al-Qur'an misalnya, maka otomatis ia akan takjub padanya. Sayyid Qutb menyebut proses ketakjuban ini dengan

---

[29] Pendekatan sastra, menurut Ahmad Badawi adalah;
وأعنى بالمنهج الأدبى، هذا المنهج الذى يتجه إلى إثارة وجدان القارئ، إثارة روحية رفيعة، تحدث السرور في النفس فتقبل، أو تحدث فيها الألم فتأبى وترفض، والقرآن غنى بذلك؛ لأنه لا يعتمد على التفكير وحده ليقنع، ولكنه يتكئ عليه وعلى الوجدان ليستميل.
Arti bebasnya adalah "Metode sastra adalah pendekatan yang mengarah untuk mengasah dan menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga dapat memacu terjadinya proses resepsi karena menimbulkan kegembiraaan di dalam jiwa atau bisa juga memicu terjadinya proses resistensi karena mendatangkan kepedihan. Sungguh al-Qur'an memperhatikan pendekatan ini karena ia tidak hanya didasarkan kepada pikiran *an-sich* untuk menerimanya, tetapi juga kepada perasaan untuk bisa tertarik". Lihat selengkapnya; Ahmad Badawi, *Min Balāgat al-Qur'ān,* Juz I (Kairo: Nahdah Misr, 2005), 37.

[30] Yusuf Rahman, "Kritik Sastra dan Kajian al-Qur'an" dalam *Pengantar Kajian al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husan, 2004), 218.

istilah *mashūrun bi al-Qur'ān* (tersihir oleh al-Qur'an), sebagaimana kejadian yang dialami oleh Umar bin Khattab. Demikian pula yang diamali oleh sosok al-Walid bin Mughirah, walaupun ia tetap kafir, namun dari pernyataan lantangnya *"inna lahū laḥalāwah"*, jelas-jelas mengindikasikan ke arah adanya bentuk defamiliarisasi tersebut.[31] *Ketiga,* proses interpretasi sebagai konsekuensi dari elemen pertama dan kedua. Proses interpretasi dalam konteks ini adalah respon pembaca atau pendengar terhadap kedua elemen di atas, sehingga dalam kajian keisalaman, banyak orang yang tertarik untuk mengakaji aspek estetika al-Qur'an, aspek retorika dan sebagainya.

Adapun analisis data yang digunakan yaitu teknik analisis isi (*content analisys)* sekaligus bersifat deskripstif di mana data dideskripsikan sekaligus dianalisis dengan cara berfikir reflektif. Analisis ini digunakan dalam rangka menggambarkan tentang katagori-katagori yang ditemukan dan muncul dari data, sehingga dapat melahirkan analisis yang obyektif dalam memberikan gambaran utuh tentang kisah Nabi Sulaimān a.s. dengan Ratu Balqis perspektif strukturalisme-semiotik.

---

[31] Kisah defamiliarisasi yang dialami Walīd bin Mugīrah ini, bisa dilihat kisah-kisah sejarah Nabi Muhammad saw. Lihat selengkapnya; al-Baihaqī, *Dalā'il al-Nubuwwah,* juz II (Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1408), 199. Bandingkan dengan; Mustofā Muslim, *Mabāḥith fī I'jāz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1426), 45.

BAB II
KISAH AL-QUR'AN DAN STRUKTURALISME SEMIOTIK

A. Kisah al-Qur'an

1. Definisi Etimologis dan Terminologis

Kata "kisah" secara etimologi berasal dari bahasa Arab "Qiṣṣatun", bentuk pluralnya adalah "Qaṣaṣun"[32] yang berarti kejadian masa lampau,[33] periwayatan kabar, kabar yang diinformasikan, mengikuti jejak, sesuatu yang tertulis, kejadian, masalah dan keadaan.[34] Manna' al-Qatan[35] secara definitif lebih detail mendeskripsikan tentang arti kata kisah yang berasal dari al-Qur'an. Lebih lanjut, beliau menjelaskan bahwa kata kisah mempunyai dua arti; *Pertama,* mempunyai arti mengikuti jejak atau menelusuri bekasnya.[36] *Kedua,* mempunyai arti cerita, kabar dan atau kisah.[37] Dari definisi di atas, penulis menyimpulkan bahwa kisah itu merupakan peristiwa masa lampau yang terjadi dalam suatu tempo masa lalu dalam bentuk "laporan" tertulis.

Adapun kata "kisah" secara terminologi adalah suatu media untuk menyalurkan atau menyampaikan sesuatu tentang kehidupan atau sebagian dari kehidupan lewat pengungkapan suatu peristiwa atau sejumlah peristiwa yang antara satu dengan

---

[32] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1126.

[33] Louis Ma'luf, *al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975), 631.

[34] Ibrahim Anis, dkk., *al-Mu'jam al-Wasiṭ,* Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), 739-740.

[35] Mannā' al-Qaṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān,* (Manshūrat al-'Ashr al-Ḥadīth, 1973), 305.

[36] al-Qur'ān, 18 (al-Kahfi): 64 dan al-Qur'ān, 28 (al-Qaṣaṣ): 11.

[37] al-Qur'ān, 3 (Ali 'Imrān): 62 dan al-Qur'ān, 12 (Yūsuf): 111.

lainnya saling berkait serta memiliki pendahuluan dan penutupan.[38]

Berbeda dengan definisi yang dikemukakan secara global sebagaimana di atas, penulis buku kontroversial yang bertitel *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm,* Muhammad Ahmad Khalafullah mengemukakan secara detail bahwa kisah merupakan suatu karya kesusastraan dari hasil imajinasi pembuat kisah terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi atas seorang pelaku yang sebenarnya tidak ada; atau dari seorang pelaku yang benar-benar ada, tapi peristiwa-peristiwa yang berkisar pada dirinya dalam kisah itu tidak benar-benar terjadi; ataupun peristiwa-peristiwa itu terjadi atas diri pelaku, tetapi dalam kisah itu disusun atas dasar seni yang indah, sebagian peristiwa itu di dahulukan dan sebagian lainnya diakhirkan, sebagiannya lagi disebutkan dan sebagian lainnya dibuang; atau dengan cara menambahkan peristiwa baru yang tidak terjadi kepada suatu peristiwa yang benar-benar terjadi atau dilebih-lebihkan penggambarannya, sehingga pelaku sejarah *(al-Syakhṣiyyah al-Tārīkhiyyah)* keluar dari kebenaran yang biasa dan menjadi para pelaku yang imajinatif *(al-Syakhṣiyyah al-Khayāliyyah).*[39]

Dari definisi terminologi di atas, maka kisah sebenarnya merupakan suatu karya sastra yang ditulis oleh seseorang dari hasil imajinasinya terhadap suatu fenomena hidup yang mengandung suatu pesan tentang kehidupan untuk disampaikan pada orang lain (pembaca atau pendengar), baik fenomena itu bersifat fiktif ataupun non-fiktif.

---

[38] Muhammad Kamil Hasan, *al-Qur'ān wa al-Qiṣaṣ al-Ḥādithah,* (Beirut: Dār al-Buḥuth al-Islāmiyah, 1970), 9.

[39] Muḥammad Aḥmad Khalafallah, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm,* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1951), 136.

Adapun kata kisah apabila digabung dengan kata al-Qur'ān sehingga menjadi kalimat kisah al-Qur'an *(qiṣṣat al-Qur'ān)* ditinjau dari sisi terminologi, para ulama berbeda pendapat sesuai dengan disiplin keilmuan yang mereka tekuni dan paradigma yang digunakan. Sebut saja misalnya, Mannā' Khalil al-Qaṭṭān,[40] beliau memfokuskannya pada kisah-kisah tertentu untuk mengungkapkan peristiwa-peristiwa masa lalu. Sedangkan Abdul Jalal[41] memasukkannya ke dalam kisah peristiwa masa kini (masa turunnya wahyu atau masa Nabi Muhammad), maupun kisah masa yang akan datang. Semua peristiwa tersebut, menurut Syaikh Muhammad 'Abduh, tidak disajikan secara detail, kronologis dan sistematis. Ini disebabkan al-Qur'an bukanlah kitab yang berisi ensiklopedi sejarah, tetapi merupakan kitab hidayah yang memuat nasehat untuk menerangkan hukum-hukum Allah sebagai peringatan bagi orang-orang yang ingkar pada Nabi Muhammad serta juga bertujuan memantapkan hati *(tathbīt al-Qulūb)* beliau dan pengikut-pengikutnya.[42]

---

[40] Kisah al-Qur'an adalah berita yang dibawa al-Qur'an tentang keadaan ummat-ummat dan Nabi-nabi terdahulu, serta peristiwa-peristiwa yang terjadi secara empiris. Sesungguhnya al-Qur'an banyak memuat peristiwa masa lalu, sejarah umat terdahulu, negara, perkampungan dan mengisahkan setiap kaum dengan bentuk yaitu seoalah-olah pembaca menjadi pelaku yang menyaksiakn peristiwa itu. Lihat selengkapnya; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī Ulūm al-Qur'ān* (Riyad: Mansyurat al-Asr al-Hadith, 1973), 306.

[41] Kisah al-Qur'an adalah kisah-kisah yang ada dalam al-Qur'an yang menceritakan ikhwal ummat-ummat terdahulu dan Nabi-nabi mereka serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang. Lihat; Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1988), 294.

[42] Bagi Muhammad Abduh, kisah yang terdapat dalam al-Qur'an hanyalah sebagai perumpamaan *(al-Tamthīl)* saja, sebagaimana kisah drama kosmis penurunan Nabi Adam ke dunia. Lihat selengkapnya; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Juz II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990), 165-166. Bandingkan dengan; Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāḥin*, Juz II (Amman: Maktabah al-Nahdah al-Islamiyyah, 1402), 131-140.

Dari kedua definisi di atas, hemat penulis bahwa kisah dalam al-Qur'ān adalah kisah yang mengungkapkan berita tentang peristiwa ataupun insiden yang terkait dengan suatu ummat, maupun hal ikhwal para Nabi. Kisah tersebut, disajikan dalam satu tema secara utuh dan totalitas ataupun hanya fragmentalnya[43] saja sebagai pelajaran *(al-'Ibrah)* dan nasihat *(al-Nasīhah)* bagi manusia dalam kehidupan dunia.

2. Paradigma Kajian Kisah al-Qur'an

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Di samping itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[44]

Adapun untuk menjelaskan tentang hakekat kisah serta macam-macamnya, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh al-Tihāmī Naqrah bahwa dalam studi tentang kisah terdapat empat pendekatan yang dapat dilakukan,[45] yaitu;

a. Pendekatan *al-Tabsīṭ wa al-Tafṣīl.* Pendekatan ini cenderung untuk meluaskan wawasan pembahasan kisah al-Qur'ān sampai ke hal-hal yang detail dari semua yang berkaiatan dengan pengisahan itu sendiri, menyangkut peristiwa dan latarnya, struktur ruang dan waktunya, serta pelukisan peran tokohnya.

---

[43] Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an; Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an* (Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997), 66.

[44] Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen Buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), 4.

[45] al-Tihami Naqrah, *Sikūlijiyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān* (al-Jazair: al-Syirkah al-Tunisiyyah, 1971), 29-45. Dikutip dari M. Radhi al-Hafid, "Nilai Edukatif Kisah al-Qur'an", (Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1995), 5.

b. Pendekatan *al-Taḥlīl fī ḥudūd al-Naṣṣ al-Qur'āni*. Pendekatan ini cenderung hanya menjelaskan isyarat-isyarat dan pengajaran-pengajaran yang terkandung dalam kisah al-Qur'an serta memberi keterangan sesuatu yang tersamar ataupun yang problematik di dalamnya.
c. Pendekatan *al-Tabsīṭ wa al-Taisīr*. Pendekatan ini cenderung menggunakan kalimat-kalimat sederhana yang mudah dimengerti dalam menyajikan kisah al-Qur'an. Uslub dan gaya bahasanya mengikuti uslub dan gaya bahasa yang populer, sehingga tidak membutuhkan pemusatan perhatian untuk mengkajinya dan dapat menjangkau semua lapisan masyarakat, termasuk anak-anak dan mereka yang tidak terdidik dalam jenjang pendidikan menengah ke atas.
d. Pendekatan *al-Dirāsat li Qaṣaṣi al-Qur'ān*. Pendekatan ini cenderung menggunakan pendekatan ilmiyah dalam telaahnya, prosedurnya, analisisnya dan penyimpulannya, terutama dalam menyajikan bandingan dan bantahan terhadap kritik orientalis terhadap kisah al-Qur'an, misalnya mengenai sumber kisah, kaitannya dengan peristiwa sejarah dan lainnya dari sejumlah kontradiksi dan pertentangan yang mereka temukan dalam kajiannya.

Pada pendekatan *al-Dirāsat li Qaṣaṣi al-Qur'ān*, sebagaimana telah dijelaskan di atas, ternyata jika diekplorasi lebih lanjut, terdapat beberapa paradigma kajian,[46] yaitu;

Pertama, paradigma yang menerapkan teoro-teori sastera modern dalam menganalisis kisah-kisah al-Qur'an dengan tujuan di samping untuk menyingkap esensi daya pesonanya, juga untuk menegaskan bahwa kisah al-Qur'an tidak hanya dimaksudkan sebagai sumber sejarah *an-sich*, tetapi juga untuk tujuan kesasteraan. Pelopor paradigma ini adalah M. Ahmad

[46]*Ibid.*, 8-9.

Khalafullah dalam bukunya yang berjudul *al-Fan al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm.* Dalam konteks ini, Khalafullah mengklasifikasikan bahwa kisah al-Qur'an terbagi menjadi tiga model; model sejarah, model perumpamaan dan model mitos.

Kedua, aliran yang memusatkan kajiannya pada naskah ayat yang mengandung kisah al-Qur'an dengan menganalisis aspek-aspek kebahasaannya tanpa meluaskan wawasannya kepada sesuatu yang keluar dari esensinya sebagagi wahyu. Perluasan wawasan yang berlebihan, apalagi yang sifatnya subjektif-spekulatif dipandang menodai sakralitas ayat-ayat itu. Pelopor aliran ini adalah Abdul Karim al-Khatib dengan bukunya *al-Qiṣṣah al-Qur'ān fī Manṭūqihī wa mafhūmihī.*

Ketiga, aliran yang memusatkan kajianya pada segi-segi keindahan uslub dan gaya bahasa al-Qur'an. Esensi keindahannya antara lain terletak pada ketundukan unsur-unsur kisah, cara penyajiannya serta latar dan peristiwanya dan hal-hal lain yang terkait dengannya. Semuanya disajikan untuk tujuan keagamaan. Pelopor aliran ini adalah Sayyid Quṭb dalam karyanya yang berjudul *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān. Keempat,* aliran yang menerapkan satu atau beberapa pendekatan ilmiah secara interdisipliner dan multidisipliner dengan menjadikan kisah al-Qur'an sebagai objek telaahnya untuk tujuan-tujuan tertentu, misalnya kajiann al-Tihāmī sendiri dalam karyanya yang bertitel *Sikulūjiyyah al-Qiṣṣat al-Qur'ān*

Dari semua jabaran di atas, posisi penelitian ini merujuk pada pendekatan keempat dengan mengikuti aliran pertama yang memusatkan kajiannya teoro-teori sastera modern dalam menganalisis kisah-kisah al-Qur'an dengan tujuan di samping untuk menyingkap esensi daya pesonanya, juga untuk menegaskan bahwa kisah al-Qur'an tidak hanya dimaksudkan sebagai sumber sejarah *an-sich,* tetapi juga untuk tujuan kesusasteraan.

3. Klasifikasi Kisah dalam al-Qur'an

Pada sub tema ini, penulis hendak menjelaskan secara detail klasifikasi kisah dalam al-Qur'an, baik dari sisi waktunya, materi atau tema yang ditampilkannya serta durasi waktu pengisahannya, sebagaimana uraian di bawah ini.

a. Waktu Kejadian Kisah

Menurut Nūr al-Dīn 'Itr bahwa di antara mukjizat al-Qur'an adalah menampilkan suatu peristiwa atau kejadian dalam tiga bentuk; yaitu al-Ikhbar al-Ikhbār 'an Ṣaib al-Mustaqbal (cerita metafisis masa depan), al-Ikhbār 'an Ṣaib al-Ḥāḍir (cerita metafisis masa kini) dan al-Ikhbār 'an Ṣaib al-Māḍī (cerita metafisis masa lampau).[47]

Berangkat dari asumsi ini, maka kisah al-Qur'an jika dilihat dari segi waktu terjadinya di bagi dalam tiga kategori; Pertama, al-Qaṣaṣ al-Guyūb al-Māḍiyah (kisah metafisis yang terjadi pada masa lampau); yaitu kisah yang menceritakan suatu peristiwa yang sudah tidak bisa ditangkap panca indera mengingat kejadiannya terjadi pada masa lampau.[48] Kisah ummat masa lampau (al-Umam al-Sālifah) yang dimaksudkan dalam konteks ini seperti kisah Nabi Nuh, Nabi Musa dan kisah Maryam yang nota bene merupakan bukti nyata dari klasifikasi kisah metafisis

---

[47] Nūr al-Dīn Muhammad 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414), 218-219. Bandingkan dengan; Ahmad 'Umar Abu Syawfah, *al-Mu'jizat al-Qur'āniyyat Haqā'iq 'Ilmiyyat Qāṭi'atin* (Libiya: Dar al-Kutub al-Wataniyyah, 2003), 32-33. Lihat juga; Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan*, Juz II (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 367-369. Bandingkan juga; Fahad 'Abdurrahman Sulaiman al-Rumi, *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an al-Karim* (Riyad: Maktabah al-Raudah, 1420), 277-275. Lihat juga; Salah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, *I'Jaz al-Qur'an al-Bayani wa Dala'il Masdaruh al-Rabbani* ('Amman: Dar 'Ammar, 1421), 357.

[48] Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*....., hal. 296. Bandingkan dengan; Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Ma'a Qishash al-Sabiqin fi al-Qur'*an (Damaskus: Dar al-Qalam, 1409), hal. 36.

ini.[49] Kedua, al-Qasas al-Guyub al-Hadirah (kisah-kisah metafisis yang terjadi pada masa kini); yaitu kisah-kisah metafisis yang terjadi pada konteks masa kini. Kisah tersebut sebenarnya sudah terjadi dari semenjak dahulu kala, namun daya ruang geraknya masih relevan sampai sekarang, bahkan bisa melampaui masa yang akan datang. Sebut saja misalnya, kisah-kisah yang terkait dengan masalah-masalah eskatologis tentang surga-neraka, jin, setan dan para malaikat.[50] Termasuk juga dalam kategori ini yaitu eksistensi Allah; Dzat yang wujud, tapi tidak bisa dilihat dengan mata kepala dan tidak bisa dijangkau dengan nalar manusia, sebab peristiwa tersebut lebih berorientasi pada pemahaman pendengaran.[51] Ketiga, al-Qasas al-Guyub al-Mustaqbilah (kisah-kisah metafisis yang akan terjadi pada masa yang akan datang); yaitu kisah yang mendeskripsikan suatu peristiwa masa depan yang belum terjadi pada waktu turunnya al-Qur'an, kemudian peristiwa tersebut betul-betul terjadi paska masa pewahyuan.[52] Dalam konteks ini, al-Qur'an menceritakan tentang suatu peristiwa yang belum terjadi pada masa Rasulullah atau menceritakan suatu peristiwa yang akan terjadi pada masa paska pewahyuan, seperti kemenangan bangsa Romawi atas Persia, sebagaimana terrekam dalam Qs. al-Rum: 1- 4.[53]

---

[49] Abdullah bin Yūsuf al-Judai', *al-Muqaddimāt al-Asāsiyyat fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'asasah al-Rayyan, 1422), 23.

[50] Muhammad Nur al-Din Alu Naufal, *Qasas al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Mawrid, 1423), 13.

[51] Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Ma'a Qishash al-Sabiqin fi al-Qur'an,*..... 36. Lihat juga; Abdullah bin Yūsuf al-Judai', *al-Muqaddimāt al-Asāsiyyat,*..... 23.

[52] Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*, hal. 296

[53] Abdullah bin Yūsuf al-Judai', *al-Muqaddimāt al-Asāsiyyat,*..... 25-26.

b. Materi Kisah

Al-Qur'an merupakan kitab yang berisi petunjuk *(hidayah)*[54]– bukan ilmu pengetahun- yang disampaikan melalui gaya bahasa yang variatif (asalib muta'addidah). Realisasi petunjuk tersebut disampaikan dengan menggunakan pola penjelasan berupa; argumentatif (al-Burhān), interaktif (al-Takhāṭub) serta ada pula petunjuk yang disampaikan secara naratif (al-Bayān); yaitu menceritakan peristiwa yang terjadi pada ummat masa lampau yang –dalam terminologi ulūm al-Qur'ān- populer dengan istilah kisah (al-Qiṣṣah).[55]

Sedangkan materi atau tema yang diusung dalam kisah tersbut berkisar pada tiga hal;[56] Pertama, Kisah para nabi terdahulu. Dalam konteks ini, kisah tampil sebagai media dakwah kepada kaumnya, mukjizat-mukjizat yang dibawanya serta perkembangan evolusi dakwahnya. Dalam kisah tersebut, tidak jarang al-Qur'an juga mendeskripsikan sikap para penentangnya dan efek negatif (side effect) bagi yang mendustakannya,[57] seperti kisah Nabi Ibrahim melawan Namrud, Nabi Musa melawan Fir'aun dan Qarun serta nabi-nabi lainnya. Kedua, Kisah-kisah yang berkaitan dengan kejadian-kejadian umat-umat terdahulu dan tokoh masyarakat yang tidak dapat dipastikan kenabiaanya, seperti kisah Thalut, Jalut, Zu al-Qarnain, Qarun, Ashab al-Ukhdud dan Ashab al-Fil. Kisah-kisah tersebut juga ditampilkan sebagai media dakwah dan nasehat sesuai dengan konteks yang dibutuhkan.[58] Ketiga, Kisah-kisah

---

[54] Qs. al-Isra': 9.

[55] Yusuf al-Haj Ahmad, *Mawsu'ah al-I'jaz al-'Ilmi* (Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424), 16.

[56] Ahmad Muhammad al-Sharqawi, *al-Mar'atu fi al-Qasas al-Qur'ani*, Jilid I (Kairo: Dar al-Salam, 1421), 24-25.

[57] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī Ulūm al-Qur'ān*,..... 306.

[58] Musā Ibrāhīm li Ibrāhīm, *Buhūth Manhajiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān* ('Amman: Dar 'Ammar, 1416), 185.

yang berkaitan dengan peristiwa yang terjadi pada zaman Rasulullah, seperti perang Badar, Uhud, Tabuk dan kasus metafisis Isra'-Mi'raj.[59]

Dari ketiga macam kisah di atas, jika diperhatikan secara seksama, bisa dipastikan bahwa ajaran moral yang terkandung dalam kisah-kisah tersebut mengusung tema "pembebasan manusia" dari segala bentuk tindakan amoral, eksploitatif dan tindakan destruktif lainnya sehingga pelajaran tersebut dapat membawanya ke jalan yang benar.

c. Durasi Kisah

Apabila seseorang membaca kitab suci al-Qur'an, khususnya bacaan yang terkait dengan kisah-kisah, tentu di sana tidak akan ditemukan sajian cerita yang runtut, sistematis dan kronologis, bahkan acap kali terjadi lompatan-lompatan tema. Ini disebabkan –menurut Syaikh Ibnu 'Ashur- al-Qur'ab bukan kitab sejarah yang hendak menyuguhkan cerita lengkap pada pembaca[60] mulai dari prolog, monolog hingga epilognya.

Berdasarkan asumsi bahwa al-Qur'an bukan kitab sejarah, maka sajian cerita yang dipaparkan al-Qur'an apabila ditinjau dari segi panjang dan pendeknya, terpilah menjadi empat bagian;[61] Pertama, Kisah panjang. Dalam konteks ini, sejarah kehidupan Nabi Yusuf merupakan tipologi satu-satunya cerita dalam al-Qur'an yang disajikan paling panjang dari kisah-kisah lainnya. Kisah tersebut termuat penuh dalam satu surah Yusuf[62], yaitu dimulai dari kehidupan masa remaja beliau hingga

---

[59] Ahmad 'Umar Abū Shaufah, *al-Mu'jizat al-Qur'āniyyat: Haqā'iq 'Ilmiyyah Qāṭi'ah* (Libiya: Dar al-Kutb al-Wataniyyah, 2003), 209.

[60] Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aqli al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Juz I (Tunisia: al-Dar al-Tunisiah, 1984), 64.

[61] Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 73.

[62] Periksa selengkapnya; Qs. Yusuf: 01-111.

berakhir happy ending; yaitu meraih sukses menjadi penguasa. Sedangkan kisah Nabi Nuh dalam surah Nuh, sekalipun disajikan dalam satu surah, tetapi hal itu hanya bersifat fragmentatif dari kisah beliau yang tidak termuat dalam surah lain. Kedua, Kisah semi panjang. Kisah tersebut disajikan dalam bentuk cerita yang relatif lebih pendek dari bagian kisah yang pertama. Artinya, sajian ceritanya berskifat fragmentatif seperti kisah penciptaan Nabi Adam, Nabi Ibrahim dan nabi-nabi lainnya. Ketiga, Kisah pendek. Kisah tersebut hanya diceritakan sekilas saja, seperti kisah Nabi Hud, Nabi Shaleh dan Zakaria. Keempat, Kisah isyarat saja, seperti karakter nabi Idris, Ilyas dan Zulkifli.

4. Struktur Unsur-unsur Kisah dalam al-Qur'an

Dalam studi karya sastra, struktur kisah pada dasarnya mempunyai beberapa unsur; Pertama, bahasa (al-Lugah). Kedua, tema dan amanat (al-Fikrah wa al-Magza). Ketiga, peristiwa (al-Hadāth). Keempat, alur dan klimaks (al-'Uqdah wa al-Hubkah). Kelima, penokohan (al-Shukhūsh). Keenam, latar (al-Bī'ah). Semu unsur tersebut ibarat dua sisi mata uang yang saling membutuhkan. Dengan begitu, apabila menghilangkan salah-satunya, maka secara otomatis akan merusak yang lain.

Namun demikian, dalam ada beberapa tokoh sastra yang membagi unsur tersebut menjadi unsur ekstrinsik dan unsur intrinsik. Ekstrinsik berarti kajian terhadap sesuatu yang ada di luar sastra, seperti latar belakang biografi pengarang dan kapasitas intelektual yang melingkupinya, sedangkan unsur intrinsik berupa tema, plot, penokohan, setting, point of view, pesan dan gaya bahasa merupakan usur terpenting yang dapat membangun karya sastra. Unsur tersebut ditampilkan agar ceritanya terasa hidup dihadapan pembaca atau pendengar budiman sehingga mereka seoalah-olah terlibat dan menyaksikan

secara langsung adegan demi adegan dalam peristiwa yang disuguhkannya. Tentu saja, al-Qur'an yang merepresentasikan dirinya –menurut kaca mata Amin al-Khuli- sebagai karya sastra terbesar (al-Kitāb al-'Arabiyyah al-Akbar) juga tidak bisa lepas dari unsur-unsur intrinsik tersebut agar pesan-pesannya begitu membekas dan menghunjam ke dalam jiwa.

Namun meski begitu, satu hal yang perlu dicatat bahwa cara yang ditempuh al-Qur'an dalam mendeskripsikan dan menampilkan unsur-unsur tersebut jauh berbeda dengan karya sastra pada umumnya. Sebab al-Qur'an merupakan kitab suci berisi petunjuk dan bukanlah buku ensiklopedi sejarah yang hendak mengupas tuntas perjalanan hidup seseorang. Itulah sebabnya mengapa unsur-unsur tersebut dalam kisah-kisahnya ada yang tampak teramat ditonjolkan (al-Ibrāz) dalam satu sisi, tetapi di sisi lain terasa disamarkan (al-Ibhām). Hal ini dimaksudkan agar kisah-kisahnya tidak lepas dari tujuan semula sebagai kitab yang berisi petunjuk dan nasehat keagamaan. Dengan demikian, kehadiran unsur intrinsik tersebut bukanlah kebutuhan mutlak (laisat bi al-Darūrah)[63] yang mendesak untuk ditampilkan.

Unsur-unsur intrinsik yang terdapat dalam al-Qur'an, penulis sederhanakan menjadi tiga bagian;[64] Pertama, Peristiwa (al-Hadīthah). Unsur peristiwa merupakan unsur yang sangat signifikan dalam suatu cerita, sebab tidak mungkin ada suatu kisah tanpa ada latar peristiwanya. Unsur ini punya keterkaitan erat dengan unsur yang lain, semisal unsur penokohan (al-Shakhṣiyyāt)[65] yang akan dijelaskan nanti. Ibarat dua sisi mata

---

[63] Majmū'ah al-Asātīdz wa al-'Ulamā' al-Mutakhaṣṣiṣīn, *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah al-Mutakhaṣṣiṣah* (Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423), 178.

[64] Fajrul Munawwir, *al-Qur'an* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), 108-109. Bandingkan dengan Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*,.... 67-72.

[65] 'Abd al-Salām Aḥmad Rāgib, *Waẓīfat al-Ṣūrah al-Fanniyah fī al-Qur'ān* (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1422), 270.

uang yang saling melengkapi di mana satu unsur tidak bisa dilepaskan dari lainnya, sekalipun dalam kasus tertentu terdapat unsur yang lebih dominan dari unsur lainnya. Berkaitan dengan unsur peristiwa, sebagian ahli membagi menjadi tiga, yaitu a) peristiwa yang merupak dan akibat dari suatu pendustaan dan campur tangan qadla-qadar Allah dalam suatu kisah. b) peristiwa yang dianggap luar biasa atau yang disebut mukjizat sebagai tanda bukti kebenaran, lalu datanglah ayat-ayat Allah, namun mereka tetap mendustakannya lalu turunlah adzab. c) peristiwa biasa yang dilakukan oleh orang-orang yang dikenal sebagai tokoh yang baik atau buruk, baik merupakan rasul maupun manusia biasa.

Kedua, Penokohan (al-Shakhṣiyyat). Dalam al-Quran para aktor kisah tersebut tidak hanya manusia baik laki-laki maupun perempuan, tetapi juga malaikat, jin dan bahkan hewan seperti semut dan burung, seperti burung Hud-hud. Hanya saja, pendeskripsian tokoh tersebut tidak keluar dari konteks dan kerangka dasar semula yaitu bertujuan menyampaikan misi keagamaan. Karena itu, al-Qur'an tidak berpretensi menampilkan citra tokoh-tokoh yang bisa diraba oleh panca indera (al-Hissiyyah), seperti panjang-pendeknya postur tubuh tokoh, warna kulit atau bentuk-bentuk lainnya, sekalipun dalam konteks tertentu indikasi ke arah pendeskripsian postur tubuh dalam bentuk konkrit tidak bisa dinafikannya.[66] Misalnya, al-Qur'an mendeskripsikan secara dramatik sosok Nabi Musa sebagai aktor yang gagap (luknatun) dalam berbicara, profil Nabi Yusuf sebagai lelaki yang gagah (al-Jamāl), dan sosok Thalut yang ditampilkan secara dramatik sebagai lelaki yang kekar dan kuat (al-Quwwah).[67]

---

[66] *Ibid*, 289.

[67] Tampilan tokoh dalam bentuk dramatik terkait profil Nabi Musa, lihat selengkapnya; Qs. Thaha: 27-28, profil kegagahan Nabi Yusuf termaktub dalam Qs.

Demikian pula, dalam hal aspek penyebutan dan penyamaran nama tokoh, al-Qur'an menjelaskannya sesuai dengan porsi tujuan keagamaan, termasuk dalam konteks ini adalah aksi keterlibatan tokoh perempuan. Keterlibatan mereka dalam al-Qur'an seringkali diposisikan sebagai otak intelektual yang berada di balik layar tanpa disebutkan secara jelas namanya. Dalam kasus ini, al-Qur'an hanya memanggilnya secara eksplisit. Dengan kata lain, ketika hendak menjelaskan nama perempuan yang berstatus gadis atau perawan ('adzrā'), al-Qur'an hanya menyebutkan kata "imra'atun tamlikuhum", semisal Ratu Balqis (nama penguasa negeri Saba'). Akan tetapi apabila ingin menyebutkan perempuan yang statusnya sudah menikah, maka al-Qur'an memanggil suatu nama yang disandarkan pada suaminya saja,[68] seperti "imra'atu musa" pada isteri Nabi Musa, sebutan "imra'atu Nuh" pada isteri Nabi Nuh dan "imra'atu fir'aun".

Kecuali itu, al-Qur'an menyebutkan secara implisit sosok perempuan yang bernama Maryam; perempuan yang melahirkan Nabi Isa as. Penyebutan semacam ini bertujuan sebagai wacana tanding (counter discourse) terhadap opini masyarakat yang mengklaim adanya unsur ketuhanan dalam diri Nabi Isa.[69] Dalam konteks ini, al-Qur'an memberikan penegasan dengan cara menyebut nama Maryam sebagai ibu yang telah melahirkannya, meski tanpa seorang ayah. Kondisi semacam ini tidak perlu dirisaukan dan diperdebatkan, sebab jauh sebelum kasus kelahiran Nabi Isa, Allah telah menciptakan seorang manusia bernama Nabi Adam yang dilahirkan tanpa seorang ayah dan ibu.

Yusuf: 31, dan tampilan tokoh Thalut yang berpostur kuat dan kekar bisa dibaca dalam Qs. al-Baqarah: 247.

[68] 'Abd al-Salām Aḥmad Rāgib, *Waẓīfat al-Ṣūrah*,..... 292.

[69] *Ibid.*,

Ketiga, Percakapan (al-Ḥiwār). Biasanya percakapan ini terdapat pada kisah yang banyak pelakunya, seperti kisah Nabi Yusuf, kisah Musa. Adapun substansi percakapan dalam al-Qur'an pada umumnya adalah soal-soal agama, misalnya masalah eskatologis berupa kebangkitan manusia, keesaan Allah, serta masalah pendidikan dan lainnya. Dalam hal ini, al-Qur'an menempuh model dialog interaktif. Karena itu, al-Qur'an menceritakan pelaku dalam bentuk aslinya. Unsur dialog (al-Hiwar) dalam al-Qur'an ditampilkan adakalanya berbentuk dialog antar dua orang, seperti Nabi Ibrahim dengan ayahnya; ada juga dialog antar satu orang dengan massa, seperti Nabi Musa dengan kaumnya; serta ada juga yang berbentuk monolog.[70]

Dari semua unsur yang telah dipaparkan di atas, maka sajian cerita al-Qur'an lebih didominasi oleh unsur peristiwa (al-Hadīthah) dari pada unsur penokohan (al-Shakhṣiyyat) dan dialog (al-Hiwār). Demikian pula dengan unsur-unsur lainnya, semisal setting tempat (al-Makān) dan waktu (al-Zamān) tetap disesuikan dan tidak melenceng pada tujuan semula; yaitu aspek keagamaan. Artinya, sajian keuda unsur intrinsik berupa setting tersebut tampak terasa ditonjolkan, tetapi di tempat yang lain dideskripsikan secara samar.[71]

Dari semua penjelasan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa semua unsur intrinsik kisah dalam al-Qur'an tidak disajikan sebagaimana karya sastra pada umumnya. Unsur-unsur

---

[70] *Ibid*, 270.

[71] Taruhlah misalnya dalam Qs. Yusuf: 16 yang tidak menjelaskan tempat di mana saudar-saudara Yusuf menangis di hadapan Nabi Ya'qub dan juga Qs. Yusuf: 99 yang tidak menjelaskan waktu kedatangan saudaranya ke Mesir. Akan tetapi, ketika al-Qur'an menceritakan berapa lama kondisi *Aṣḥāb al-Kahfi* tertidur pulas dalam gua, al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa semuanya terjadi dalam rentang waktu selama seratus tahun. Periksa selengkapnya; Majmū'ah al-Asātīdz wa al-'Ulamā' al-Mutakhaṣṣiṣīn, *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah*,..... 178-179.

tersebut ditampilkan dengan cara unik agar perform-nya memberikan cita rasa yang khas sehingga dibenak pembaca tertanam suatu keyakinan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab sejarah, apalagi biografi seseorang, melainkan ia merupakan kitab hidayah untuk jalan keselamatan hidup di dunia hingga di akhirat kelak.

5. Kesatuan Cerita dan Bentuk Repetisi Kisah dalam al-Qur'an

Semua kisah-kisah yang disajikan oleh al-Qur'an, sudah bisa dipastikan bahwa tema, gaya pemaparan dan unsur-unsur intrinsiknya senantiasa tunduk pada tujuan keagamaan tanpa meninggalkan karakteristik dan nilai-nilai seni. Dengan demikian, kisah dalam al-Qur'an merupakan paduan antara aspek seni dan aspek keagamaan. Fenomena tersebut, menunjukkan bahwa al-Qur'an ketika menyampaikan dan mendeskripsikan suatu kisah, tentu disajikan dalam berbagai bentuk; bisa berupa penjelasan satu kisah saja, tetapi juga bisa berupa pengulangan kisah yang sama di tempat berbeda. Pengulangan tema dan gaya tersebut dalam studi ilmu al-Qur'an disebut dengan gaya repetitif (al-Tikrār).

Para ulama mencoba mennganalisis hikmah atau nilai-nilai filosofis dari gaya repetisi ini, misalnya mufassir Ibnu Ashur,[72] mengklasifikasikan menjadi beberapa hal; Pertama, menunjukkan aspek retorika-stilistika dalam bentuk nilai yang paling tinggi. Sebab di antara keistimewaan retorika-stilistika adalah mengungkapkan sebuah makna dalam beragama bentuk yang berbeda satu dengan yang lain serta disajikan dan disuguhkan dalam pola yang berlainan pula. Tentu saja, dalam kondisi demikian, implikasinya dapat menggeser rasa bosan dan jemu dalam menikmatinya, bahkan dapat menambah kesejukan

[72] Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,....., 68-69.

dalam jiwanya makna-makna baru sewaktu membacanya di tempat yang berbeda. Kedua, menunjukkan bentuk mukjizat al-Quran. Sebab mengemukakan suatu makna dalam beragam bentuk dan pola susunan kalimat yang nota bene tidak bisa ditandingi oleh sastrawan Arab merupakan indikator tertentu akan kehebatan al-Qur'an bahwa kitab suci ini benar-benar datang dari Allah, bukan made in manusia.

Ketiga, menunjukkan dan memberikan atensi teramat besar terhadap kisah yang sedang disampaikan. Bentuk dari atensi ini tentunya dapat memberikan konstribusi yang sangat signifikan, sehingga pesan-pesan dari tema repetitif ini lebih berkesan dan menghunjam dalam jiwa. Dengan cara yang seperti ini, al-Qur'an pada dasarnya hendak mengajarkan pada kita bahwa gaya repetitif merupakan metode pemantapan nilai. Keempat, setiap kisah memiliki maksud dan tujuan berbeda. Sebab sebagian dari makna-maknanya itulah yang diperlukan, sedang makna-makna lainnya dikemukakan di tempat lain yang sesuai dengan tuntutan keadaan tersebut.

Adapun kiat-kiat mengantisipasi terjadinya kebosanan di hadapan pembaca, hemat penulis yang perlu disadari terlebih dahulu bahwa, betapapun gaya repetisi ini disajikan dalam al-Qur'an, ternyata gaya penyampaiannya tidak dalam satu aspek saja, bahkan mempunyai sisi perbedaan yang sangat mendasar dilihat dari aspek panjang-pendek, lembut-keras serta penyebutan sebagian aspek lain dari kisah itu di satu tempat, tetapi tidak disebutkan di tempat lainnya. Misalnya, kisah Musa dengan Fir'aun. Kedua sosok ini ditampilkan dan diseskripsikan dalam al-Qur'an secara sempurna dalam bentuk pergulatan sengit antara kebenaran dengan kebatilan. Dalam kisah tersebut, sekalipun kisahnya diulang-ulang, maka bentuk pengulangannya tidak pernah terjadi dalam surat, tetapi diulang di surat yang lain.

Dalam hal ini, Ramḍan al-Būṭī menjelaskan bahwa pengulangan kisah dalam al-Qur'an jelas tidak sama persis dari berbagai aspeknya, baik dari sisi kosa kata, kalimat, gaya bahasa dan deskripsi tokohnya, sehingga seorang pembaca dan pendengar seolah-olah berhadapan dengan sajian kisah baru, sekalipun substansi tema kisahnya sama.[73] Sebut saja misalnya, ketika seorang pembaca berhadapan dengan kisah para nabi dan ummat terdahulu dalam Qs. Hud, ternyata kisah itu diulang lagi dalam format yang berbeda dalam Qs. al-Qamar, sehingga membuat psikologi pembaca kian tertarik seakan-akan tidak pernah pembaca kisah tersebut sebelumnya.

Dengan demikian, bentuk repetisi kisah tersebut, tidak diulang secara mutlak, utuh dan totalitas, baik dalam surat yang sama maupun dari surat yang berbeda, mulai dari awal maupun akhir surat, bahkan kalaupun dalam al-Qur'an terdapat redaksi yang sama, kondisi yang demikian selain untuk memperkokoh muatan pesan yang tertuang di dalamnya, tetapi juga ada pesan-pesan lain yang justeru berbeda dengan pesan yang pertama meskipun kalimatnya sama. Pengulangan tersebut hanya sebatas adanya relevansi dengan orientasi keagamaan, yaitu berisi petunjuk dan nasehat.[74]

Contoh kalimat repetitif dalam al-Qur'an yaitu doa nabi Ibrahim yang terdapat dalam Qs. al-Baqarah: 126 dan Qs. Ibrahim: 35. Doa tersebut dipanjatkan oleh beliau dengan menggunakan redaksi yang nyaris sama, yaitu "Ya Allah, jadikanlah negeri ini menjadi negeri yang aman". Hanya saja, kata "negeri" (Baladan) yang terdapat dalam Qs. al-Baqarah

---

[73] Muḥammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Min Rawā'i'u al-Bayān: Ta'ammulāt 'Ilmiyyah wa Adabiyyah fī Kitāb Allāh* (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1420), 199.

[74] Abdullah bin Yūsuf al-Judai', *al-Muqaddimāt al-Asāsiyyat*,..... 419-420. Bandingkan dengan; Muḥammad 'Umar Bahādzīq, *al-Jānib al-Fannī fi Qiṣaṣ al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Ma'mun li al-Turath, 1413), 33-45.

berbentuk infinitive (nakirah) yang berorientasi pada negeri sebelum dibangunnya Ka'bah dan masih berupa lembah, sedangkan kata "negeri" (al-Balad) pada Qs. Ibrohim yang berbentuk vinitive (ma'rifah) berorientasi pada negeri aman setelah Ka'bah berdiri kokoh dan telah menjadi kota Mekkah.[75]

6. Tujuan dan Faidah Kisah dalam al-Qur'an

Begitu diturunkan ke bumi ini, al-Qur'an dengan tegas menyatakan dan menamakan bahwa dirinya merupakan kitab suci yang berisi petunjuk jalan untuk kebahagiaan manusia di muka bumi dan keselamatan di akhirat. Petunjuk ideal tersebut meliputi bidang teologi (al-Aqīdah), etika (al-Akhlāq) dan yuridis (al-Ahkām). Petunjuk praktis dalam ketiga bidang itu dijelaskan al-Qur'an menggunakan media gaya bahasa yang variatif, salah-satunya berupa kisah al-Qur'an,[76] di samping media lainnya. Sehubungan dalam realitanya kisah-kisah al-Qur'an itu menjadi media dakwah, maka menjadi penting dalam sub tema ini dibahas pula tentang tujuan dan agenda dasar yang menjadi target dijadikannya kisah sebagai medianya.

Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an menggunakan gaya penyampaian dan karakteristik penggambaran tersendiri. Ini disebabkan kisah tersebut mempunyai ideal moral (magzā) yang jauh berbeda dengan kisah-kisah lainnya, sehingga dengan karakteristik demikian, substansi dari kisah tersebut tidak dimaksudkan sebagai karya sastra semata, tetapi juga merupakan media memperkokoh keimanan, memberikan petunjuk serta menjelaskan perintah dan larangan syari'at Islam.[77]

---

[75] Maḥmud bin Hamzah al-Kirmānī, *Asrār al-Tikrār fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-I'tisam, 1396), 35. Bandingkan dengan; Badr al-Dīn al-Zarkshī, *al-Burhān fī 'Uiūm al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dar Ihya' al-Kutb al-'Arabiyyah, 1376), 64.

[76] Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dar al-Shuruq, 1403), 5-7.

[77] Mahmud al-Sayyid Hasan, *Rawa'iu al-I'Jaz fi al-Qasas al-Qur'ani* (Iskandariyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadith, t.th.), 61-62.

Seorang penulis buku berjudul Min Rawā'ii i al-Qur'an,[78] Muhammad Ramdan al-Buti menegaskan bahwa tujuan ditampilkannya kisah dalam al-Qur'an dibagi menjadi dua skala besar; Pertama, tujuan primer (garḍun asāsiyyun) yaitu merealisasikan seluruh pesan-pesan (taḥqīq al-Ma'nā) al-Qur'an yang ditujukan pada manusia. Kedua, tujuan sekunder (garḍun far'iyyun) yaitu penjabaran dari isi pesan primernya, berupa (1) menetapkan eksistensi wahyu Allah dan kebenaran kerasulan nabi Muhammad, bahwa sekalipun beliau seorang ummi, ternyata beliau dapat menyajikan sejarah para nabi pendahulunya. Kejadian semacam ini, sungguh diluar logika dan hukum alam jika betul-betul tidak ada konfirmasi dengan wahyu. (2) pelajaran dan nasehat bagi manusia. Pelajaran ini bisa berbentuk penjelasan kebesaran dan kekuatan Allah, siksa yang pedih atau bisa juga dengan cara memberitahukan bahwa misi agama yang dibawa oleh para nabi sejak dahulu kala sampai sekarang sama-sama bermisikan ajaran tauhid. (3) memberikan rasa tenteram dan tegar pada diri Rasulullah dalam berdakwah, bahwa resistensi, intrik dan aksi-aksi teror yang dilancarkan kaumnya juga pernah dialami oleh nabi pendahulunya, bahkan aksi-aksi tersebut bisa lebih kejam dan sadis dari pada buat dirinya.

---

[78] Muḥammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Min Rawā'i'u al-Bayān: Ta'ammulāt 'Ilmiyyah wa Adabiyyah fī Kitāb Allāh,*..... 191-195. Bandingkan dengan; Kāẓim al-Ẓawāhirī, *Badā'iu al-Iḍmār al-Qaṣaṣi fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1412), 23-24. Maḥmūd al-Sayyid Hasan, *Rawā'iu al-I'jāz fī al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī* (Iskandariyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadith, t.th.), 61-62. Mahmūd bin Aḥmad bin Ṣālih al-Dawsarī, *'Aẓamāt al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dar Ibnu al-Jawzi, 1426), 299-317.

7. Relasi Kisah al-Qur'an dan Isra'iliyyat

Menurut cerita al-Qur'an,[79] setiap rasul dan kitab yang dibawanya merupakan dua entitas yang sama-sama mempunyai visi dan misi untuk membenarkan (musaddiq) dan memperkuat (mu'ayyad) dua entitas -rasul dan kitab- sebelumnya. Dalam konteks ini, kehadiran Nabi Isa as dengan kitab Injilnya untuk membenarkan misi kerasulan Nabi Musa serta kitab Taurat yang dibawanya.[80] Demikian pula, kedatangan Nabi Muhammad bersama kitab sucinya al-Qur'an, tentu saja juga mempunyai misi yang sama, yaitu membenarkan dan memperkuat kitab-kitab sebelumnya.

Berangkat dari fenomena ini, sudah bisa dipastikan bahwa tema-tema yang diusung dalam al-Qur'an tentu saja tidak jauh berbeda dengan tema yang diangkat oleh kitab-kitab sebelumnya. Salah-satu di antaranya adalah tema tentang kisah-kisah para nabi dan kisah ummat-ummat terdahulu (al-Umam al-Ḡābirah). Hanya saja, style dan metode yang digunakan dalam penyampaian tema-tema tersebut, al-Qur'an mempunyai karakteristik tersendiri yang nota bene jauh berbeda dengan gaya penuturan yang disampaikan dalam kitab-kitab samawi lainnya.[81] Artinya, sajian cerita yang dipaparkan al-Qur'an, biasanya menggunakan metode global dan tidak detail. Misalnya, al-Qur'an tidak mengupas secara tuntas terkait dengan unsur-unsur intrinsik suatu kisah yang sedang ditampilkannya karena al-Qur'an bukanlah buku sejarah yang hendak menceritakan suatu kisah secara naratif-kronologis.

---

[79]Lihat selengkapnya; Qs. al-Maidah: 46; Qs. al-An'am: 92; Qs. Fatir: 31; Qs. al-Baqarah: 97; dan Qs. al-Ahqaf: 30.

[80]Ramzī Na'na'ah, *al-Isra'iliyyat wa Atharuha fi Kutub al-Tafsir* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1390), 26-27.

[81]Muhammad Husain al-Dzahabi, ""Ilmu al-Tafsir" dalam *Buhuth fi 'Ulum al-Tafsir wa al-Fiqh wa al-Da'wah* (Kairo: Dar al-Hadith, 1426), 394.

Dalam kondisi yang demikian, ketika al-Qur'an tidak mendeskripsikan secara tuntas, belum lagi tidak ditemukannya informasi pendukung dari Nabi Muhammad, maka bukan sesuatu yang aneh jika kemudian ada sebagian para sahabat nabi yang –meminjam bahasa dari Husain al-Dzahabi- dengang sangat terpaksa (bi al-Darurah)[82] bersikap oportunis untuk menggali informasi dari para ahli kitab yang telah masuk Islam, termasuk "proyek penafsiran" yang dilakukan oleh Ibnu Abbas sendiri.

Penggalian informasi melalui bantuan dari para ahli kitab yang telah masuk Islam, semisal Ka'ab al-Ahbar, Wahab bin Munabbah dan Abu al-Jilid, seringkali dijadikan pijakan dan referensi oleh Ibnu Abbas dalam menghadapi ayat-ayat yang bertemakan kisah-kisah, berita seputar orang-orang masa lampau, serta tema-tema hukum yang ada relevansinya antara al-Qur'an dengan Taurat dan Injil. Namun jika yang terjadi sebaliknya, misalnya terkait dengan ayat-ayat teologis yang tidak relevan dan akurat antar keduanya, maka sikap resistensi merupakan pilihan utama yang dirasa oleh Ibnu Abbas untuk menganulirnya. Hal ini dikarenakan dalam kitab Taurat dan Injil, mayoritas substansinya sudah terjadi distorsi dan perubahan[83] di sana-sini.

---

[82] Pernyataan *bi al-Darurah* ini mengingat status hukum meriwayatkannya sangat kompleks sesuai petunjuk al-Qur'an dan instruksi nabi. *Pertama,* menolak israiliyyat jika terjadi kontradiksi dengan al-Qur'an dan sunnah yang sahih. *Kedua,* menerimanya. *Ketiga,* dibutuhkan sikap antisipatif (mauqif al-Hazr) dan netralitas (al-Hayad). Lihat selangkapnya; Muhammad Husain al-Dzahabi, "al-Isrā'iliyyat fi al-Tafsīr wa al-Hadīth" dalam *Buhuth fi 'Ulum,*.....35-47. Lihat juga; Muhammad bin Lutfi al-Sabagh, *Lamhat fi 'Ulum al-Qur'an wa Ittijahat al-Tafsir* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1410), 265.

[83] Ramzī Na'na'ah, *al-Isra'iliyyat,*.....29-30.

8. Otentisitas Kisah-Kisah al-Qur'an

Studi terhadap al-Qur'an jika dilihat dari objeknya, menurut Amin al-Khulli dibagi menjadi dua; Pertama, penelitian yang memposisikan "teks" al-Qur'an sebagai objek kajian (Dirāsah mā fī al-Naṣṣ), seperti nāsikh-mansūkh, muḥkamāt-mutashābihāt, amthāl, termasuk juga dalam konteks ini kajian terhadap kisah-kisah al-Qur'an. Kedua, penelitian terhadap sesuatu yang ada di sekitar al-Qur'an (Dirāsah ma Ḥawla al-Qur'ān), seperti Asbāb al-Nuzūl (kajian seputar konteks historis al-Qur'an), makkī-madanī (periodisasi turunnya al-Qur'an) dan sebagainya.

Adapun produk kajian dari dua objek di atas, tentu akan menghasilkan perspektif yang yang beragam. Perbedaan ini merupakan hasil dari konstruksi sosiologis-geografis, kapasitas intelektual dan kecenderungan ideologis masing-masing dari penggiat ilmu keislaman tersebut. Termasuk dalam konteks ini, kajian seputar kisah-kisah dalam al-Qur'an yang masuk pada kategori Dirāsah mā fī al-Naṣṣ. Itulah sebabnya mengapa kemudian kajian seputar eksistensi objektivitas-otentisitas kisah-kisah dalam al-Qur'an selalu saja mengalami –apa yang disebut Thomas Kuhn dalam dalam filsafat ilmu sebagai- shifting paradigm.[84] Sebab kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis yang bergumul dengan kondisi sosio-historis-politis di mana keilmuan tersebut dicetuskan.

Kristalisasi pergeseran paradigma kisah-kisah al-Qur'an tersebut dapat disaksikan dari adanya dua mainstream yang berbeda dari era klasik hingga era kontemporer sekalipun; Pertama, kubu yang menganggap kisah al-Qur'an bersifat khayāliyah (fiktif). Kedua, kubu yang mengklaim kisah al-Qur'an bersifat wāqi'iyyah (non fiktif). Substansi dan eksistensi kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an, dikaji dan dianalisis oleh

---

[84] M. Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Filsafat Ilmu" dalam *Rekonstruksi Metodologi Islamic Studies Mazhab Jogja* (Jogjakarta: Suka Press, 2007), 4.

kedua kubu di atas sesuai dengan paradigma dan ideologi yang dianutnya.

Bagi kubu yang pertama, produk kajian mereka akhirnya menyimpulkan bahwa semua kisah dalam al-Qur'an tidak sesuai dengan fakta sejarah. Mereka mengklaim bahwa sajian data historis kisah al-Qur'an tidak bisa dibuktikan secara empiris-historis dan objektif. Representasi tokoh dari kubu ini yaitu Muhammad Abduh,[85] Ṭāhā Husein,[86] dan klimaksnya digagas oleh Ahmad Khalaf Allah dalam magnum opus-nya yang bertitel al-Fann al-Qaṣaṣī fi al-Qur'ān al-Karīm, pada tahun 1947.[87]

---

[85] Pointer resistensi Muhammad Abduh terhadap otentisitas kisah al-Qur'an, sebagai berikut:

يَظُنُّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الْآنَ - كَمَا ظَنَّ كَثِيرٌ مِمَّنْ قَبْلَهُمْ - أَنَّ الْقِصَصَ الَّتِي جَاءَتْ فِي الْقُرْآنِ يَجِبُ أَنْ تَتَّفِقَ مَعَ مَا جَاءَ فِي كُتُبِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَ النَّصَارَى بِالْعَهْدِ الْعَتِيقِ أَوْ كُتُبِ التَّارِيخِ الْقَدِيمَةِ ، وَلَيْسَ الْقُرْآنُ تَارِيخًا وَلَا قَصَصًا وَإِنَّمَا هُوَ هِدَايَةٌ وَمَوْعِظَةٌ ، فَلَا يَذْكُرُ قِصَّةً لِبَيَانِ تَارِيخِ حُدُوثِهَا ، وَلَا لِأَجْلِ التَّفَكُّهِ بِهَا أَوِ الْإِحَاطَةِ بِتَفْصِيلِهَا ، وَإِنَّمَا يَذْكُرُ مَا يَذْكُرُهُ لِأَجْلِ الْعِبْرَةِ

"Mayoritas para ulama' di era klasik maupun modern menduga bahwa sajian kisah-kisah al-Qur'an harus selaras dengan sajian cerita yang terdapat dalam kitab-kitab Bani Israil atau kitab-kitab sejarah kuno lainnya, padahal al-Qur'an itu bukanlah buku sejarah, tetapi ia merupakan kitab petunjuk dan nasehat. Dengan begitu, al-Qur'an tidak punya kepentingan menyajikan suatu kisah dalam rangka menjelaskan sejarah kejadiannya, mendeskripsikannya secara detail, serta tidak juga diorientasikan sebagai buku "pelipur lara" *(al-Tafakkuh)*, tetapi beroientasi semata-mata sebagai pelajaran". Lihat selengkapnya; Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Juz II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990), 373. Bandingkan dengan; Fahad 'Abdurrahman Sulaiman al-Rumi, *Manhaj al-Madrasat al-Aqliyyah al-Hadithah fi al-Tafsir*, Juz I (Riyad: t.tp: 1403), 458.

[86] Terkait hal ini, pada tahun 1926 M, Ṭaha Husein dalam kitab *Fī al-Shi'ri al-Jāhilī*, sebagaimana dikutip Kailānī, dengan lantang menyatakan:

للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللإنجيل أن يحدّثنا عنهما، وللقرآن أن يفعل ذلك، ولكن هذا لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي بهذا الدليل"

"Kisah kehidupan sosok Nabi Ibrahim dan Nabi Isma'il sama-sama diceritakan dalam kitab Injil dan al-Qur'an. Sekalipun demikian, fenomena tersebut tidak berarti secara historis mengindikasikan eksistensi mereka dalam sejarah. Lihat selengkapnya; Muhammad Sayyid Kailānī, *Zail al-Milal wa al-Nihal* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1387), 48. Periksa juga; Muhammad al-Bannā al-Sā'āfī, *Naẓarāt fī Kitāb Allāh* (Kairo: Dar al-Tawzi', 1423), 96.

[87] Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: al-Intishar al-'Arabi, 1999).

Ketiga tokoh ini, sekalipun tidak menunjukkan sisi perbedaan konsep yang sangat signifikan dan ekstrem, tetapi jika dipotret dari sisi analisisnya terhadap data-data historis-empiris suatu kisah, mereka menunjukkan resistensinya bahwa al-Qur'an bukanlah kitab sejarah atau ensiklopedi yang hendak menyuguhkan secara detail perjalanan kisah hidup seseorang mulai dari kecil hendak dewasa. Sebab al-Qur'an merupakan kitab hidayah yang berisi ajaran moral, bukan data historisnya. Konklusi hasil kajian mereka yang demikian, disebabkan paradigma dan asumsi dasar yang dibangun menggunakan pendekatan sejarah dan pendekatan sastra an-sich, sehingga tidak mengherankan jika kemudian produk pemikiran mereka justeru tampak kontroversial, bahkan nyaris terkesan menonjolkan nilai-nilai "desakralisasi" terhadap al-Qur'an.

Dalam konteks seperti di atas, M. Abduh, misalnya menyatakan bahwa kisah pengusiran Nabi Adam dari surga itu tidak ada data historisnya, sebab dalam kisah tersebut hanya ingin menggambarkan tentang kisah perlawanan manusia dengan hawa nafsunya.[88] Kisah kesabaran Nabi Ayyub hanya menggambarkan tipe-tipe sempurna dari yang paling purba tentang betapa gigihnya beliau berjuang melawan penderitaan. Bahkan dengan nada agak lantang, Khalafullah mempersoalkan kisah Ashāb al-Kahfi. Sebab kisah tersebut tidak diceritakan secara detail dalam al-Qur'an, siapa saja nama mereka, bagaimana bentuk fisiknya, nuansa gua-nya serta kelincahan anjingnya.[89]

Sementara bagi kelompok kedua yang berorientasi bahwa kisah al-Qur'an bersifat non-fiktif, nyata, empiris dan objektif menggunakan pendekatan teologis. Bagi mereka, ketika Allah hendak mengungkapkan suatu kisah dalam al-Qur'an, pasti

---

[88] Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*,..... Juz I, 106.

[89] Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah, *al-Fann al-Qaṣaṣī*,..... 466.

dimulai dan diakhiri dengan kalimat "al-Haq" dan "ahsan al-Qasasi", misalnya, dalam Qs. Yusuf, redaksi kisahnya dimulai dengan kalimat "Nahnu Naquṣṣu Aḥsan al-Qaṣaṣi" dan diakhiri dengan kalimat "Inna Haza Lahuwa al-Qaṣaṣu al-Haq". Pernyataan yang demikian, mengindikasikan bahwa semua isi kisah al-Qur'an, pasti benar, objektif dan empiris.

Asumsi dan argumentasi yang dijabarkan kubu kedua tersebut, hemat penulis belum menjawab secara tuntas, utamanya terkait dengan pertanyaan bagaimana kriteria suatu berita atau kisah bisa dikategorikan objektif-realistis dan faktual. Dalam konteks ini, termasuk kisah-kisah al-Qur'an, penulis menggunakan analisis framing. Framing adalah sebuah strategi bagaimana realitas atau dunia dibentuk dan disederhanakan sedemikian rupa untuk ditampilkan kepada khalayak pembaca. Peristiwa-peristiwa ditampilkan dalam pemberitaan agar tampak menonjol dan menarik perhatian pembaca. Frame adalah prinsip dari seleksi, penekanan dan presentasi dari realitas.[90]

Dengan demikian, framing merupakan metode untuk melihat cara bercerita (story teling) media atas peristiwa atau bisa juga disebut analisis yang dapat digunakan untuk mengetahui bagaimana realitas (peristiwa, aktor, kelompok atau apa saja) dikonstruksi oleh media. Dalam konteks ini, realitas sosial dimaknai dan dikonstruksi dengan makna tertentu. Bisa jadi, peristiwa tertentu lebih ditonjolkan dari pada peristiwa yang lain, sebab paradigma analisis framing memandang realitas kehidupan sosial bukanlah realitas yang natural, tetapi hasil konstruksi.

Adapun perangkat framing yang digunakan untuk mengkroscek validitas sajian informasinya, terdapat empat struktur besar; Pertama, struktur sintaksis (syntatical structures),

---

[90] Eriyanto, *Analisis Framing; Konstruksi, Ideologi dan Politik Media* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 68.

yaitu bagaiman media menyusunan suatu peristiwa ke dalam bentuk susunan umum berita. Kedua, struktur skrip (script structures), yaitu bagaimana media menceritakan peristiwa ke dalam berita. Ketiga, struktur tematik (thematic structures), yaitu bagaimana media mengungkapkan pandangannya atas peristiwa ke dalam proposisi, kalimat, atau antar hubungan hubungan kalimat yang memberntuk teks secara keseluruhan. Keempat, struktur retoris (rethorik structures), yaitu bagaimana media menekankan arti tententu dalam berita.[91]

Kitab suci al-Qur'an merupakan firman Allah yang nota bene di dalamnya memuat ideal type (berisi tentang konsep) dan juga arche type (berisi tentang data historis). Dalam konteks yang demikian, tentu saja pisau iris yang digunakan untuk membedah dan membuktikan objektivitas data-data historis-empirisnya dengan bantuan analisis framing. Hal ini disebabkan media yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa, sebagaimana kerja analisis framing yang biasa digunakan dalam media massa. Dengan cara yang demikian, semua data kisah yang disampaikan al-Qur'an dapat dibuktikan nilai kebenaran sejarahnya, bahkan dengan perangkat framing tersebut, ternyata semua data yang disajikan al-Qur'an dapat dibuktikan validitas dan otentisitasnya. Sebab, dalam al-Qur'an terdapat realitas tertentu yang memang sengaja dipotret, dikonstruksi dan ditonjolkan secara utuh oleh Allah, tetapi ada pula yang hanya dikonstruk sebagian saja sesuai dengan pesan-pesan, nasehat dan pandangan keagaman yang hendak dituju.

---

[91] Bimo Nugroho, *Politik Media Mengemas Berita* (Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1999), 31-41.

B. Srtukturalisme Semiotik

1. Definisi dan Penggagas Semiotika

Semiotika, secara etimologis berasal dari bahasa kata Yunani, semeion yang berarti tanda.[92] Sedang tanda itu sendiri didefinisikan sebagai sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi sosial.[93] Sementara dalam kamus sastra Arab dan kritik sastra Arab, istilah semiotika disebut dengan 'Ilm al-'Alāmāt (ilmu tanda), 'Ilm al-Ishārāt, Simiyūlūjiyyah, Simā'iyyah dan Simiyā'iyyah. Hanya saja, agar terjadi keseragaman, Ṣalah Faḍal akhirnya mengusulkan satu istilah dari sekian istilah yang ada, yaitu Simiyūlūjiyyah[94] yang berarti semiotik.

Adapun definisi semiotika secara terminologis, Alex Sobur mendefinisikannya sebagai suatu ilmu atau metode analisis untuk mengkaji tanda. Tanda-tanda adalah perangkat yang kita pakai dalam upaya berusaha mencari jalan di dunia ini, di tengah-tengah manusia dan bersama-sama masnusia. Dengan demikian, semiotika pada dasarnya hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan *(humanity)* memaknai hal-hal *(things)*. Maksud dari "memaknai" *(to signify)* dalam konteks ini tidak dapat dicampuradukkan dengan arti "mengkomunikasikan" *(to communicate)*. Sebab "memaknai" berarti bahwa objek-objek tidak hanya membawa informasi an sich, tetapi juga mengkonstitusi sistem terstruktur dari tanda.[95]

---

[92] Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 97.

[93] Akhmad Muzakki, "Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa al-Qur'an" dalam *Islamica; Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 4, No. 1, September 2009, 37.

[94] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik dan Modern* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 193.

[95] Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya), 15.

Ilmu Semiotika, mula-mula dirintis oleh dua orang filosof yang bernama Plato dan Aristoteles. Hal ini disebabkan, Plato merupakan orang yang pertama kali memeriksa asal-usul bahasa dalam bukunya yang berjudul Cratylus, sedang Aristoteles, dalam karyanya yang berjudul Poetics dan On Interpretation, beliau mencermati dan menganalisis kata benda. Dengan demikian, dari ketiga buku tersebut, telah muncul sebuah kesadaran bahwa sistem penandaan memiliki implikasi yang sangat besar, bahkan sejak dulu eksistensi tanda menjadi sumber perdebatan. Meskipun atensi terhadap sistem tanda-tanda yang ada di sekitar manusia telah ada sejak lama, tetapi dasar eksplorasi tentang tanda, baru diletakkan pada abad pertengahan dalam ajaran St. Augustinus.[96]

Adapun kehadiran ilmu semiotika sebagai disiplin ilmu tersendiri, ternyata antusiasme ke arah tersebut baru muncul pada abad ke-20 di bawah naungan dua penggagas besarnya, yaitu Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan Charles Sanders Peirce (1839-1914). Kedua tokoh tersebut, menggagas ilmu semiotika secara independen dengan karaktersitik tersendiri karena mempunyai back groud disiplin keilmuan berbeda. Dalam konteks ini, Saussure menggagas semiotika bernuansa linguistik di Perancis, sedangkan Peirce yang mengembangkan semiotika dari ilmu filsafat dan logika di Amerika.[97] Tentu saja, perbedaan latar belakang disiplin keilmuan tersebut, kiranya bukan sesuatu yang ganjil jika kemudian keduanya melahirkan "mazhab" dan konsep semiotik yang berbeda. Taruhlah misalnya, penganut paham Piercean sering mengidentifikasi dirinya dengan penggunaan istilah semiotika, sedang bagi kelompok Saussurean lebih senang menggunakan istilah semiologi, walaupun pada akhirnya istilah bagi kelompok yang

[96] Paul Cobley, *Semiotika For Beginners* (Bandung: Mizan, 2002), 6.

[97] Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik*,....., 98.

disebut kedua kalah populer dibanding istilah yang digunakan oleh penganut paham yang pertama,[98] yaitu istilah semiotika.

Namun meski demikian, satu hal yang pasti bahwa kata semiotika dan semiologi adalah istilah yang ada dalam sejarah linguistic. Selain kedua istilah ini ada pula digunakan istilah lain seperti semasiologi, sememik, dan semik. Semua istilah-istilah tersebut tidak menunjukkan perbedaan arti yang sangat signifikan, kecuali untuk merujuk kepada bidang studi yang mempelajari makna atau arti dari suatu tanda atau lambang.[99] Dengan demikian, penggunaan istilah semiotika maupun semiologi, keduanya kurang lebih dapat saling menggantikan antara yang satu dengan lainnya, karena sama-sama digunakan untuk mengacu kepada ilmu tentang tanda, serta interpretasinya.

2. Elemen Dasar dan Faidah Semiotika

Sebagaimana telah diuraikan di muka, bahwa semiotika merupakan cabang ilmu linguistik yang mengkonsentrasikan pada arti setiap sistem-sistem tanda, aturan-aturan dan konvensi tanda, tentu dalam sistem tersebut, eksistensi elemen dasar yang terdapat dalam tanda merupakan bagain integral dalam kajian semiotika. Karena itu, dalam sub bahasan ini, penulis akan menjelaskan beberapa elemen dasar semiotika serta faidah-faidah kajian semiotika. Elemen dasar tersebut terbagi menjadi tiga bagian, sebagaimana jabaran berikut ini.

Pertama, komponen tanda. Menurut catatan de Saussure, bahwa dalam setiap tanda dipastikan terdapat relasi antara penanda *(signifiant)* dan petanda *(signifie).*[100] Artinya, penanda

---

[98] *Ibid.,*. Bandingkan dengan; Ahmad Muhtar Umar, *Ilm al-Dilālah* (Kairo: Alam al-Kutub, 1992), 14.

[99] Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi,*..... 11.

[100] Ferdinand de Saussure, *Pengantar Umum Linguistik,* terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), 147. Bandingkan dengan; K. Bertens, Filsafat Barat Abad XX (Jakarta: Gramedia, 1996), 180-181.

mengorientasikan dirinya pada aspek material karena ia merupakan suara yang muncul dari sebuah tanda, sedangkan orientasi petanda pada aspek mentalnya sebab ia merupakan konsep yang dihasilkan dari penanda. Eksistensi keduanya merupakan elemen dasar dari semiotika yang tidak bisa dipisahkan.

Kedua, aksis tanda. Di dalam kajian linguistik strukturalis, suatu tanda tidak bisa hadir secara independen. Artinya, suatu tanda bahasa pasti mempunyai relasi dan berkombinasi dengan tanda yang lain. Karena itu, seorang pembaca tanda bahasa, diharuskan mempunyai kompetensi untuk melihat dengan "cerdas" relasi yang terdapat dalam tanda bahasa tersebut. Relasi tanda yang dimaksudkan dalam konteks ini yaitu sintagmatik dan paradigmati. *Sintagmatik* berarti relasi antar unsur-unsur tanda bahasa yang terdapat dalam suatu tuturan yang bersifat linear *(in presentia),*[101] sedangkan *paradigmatik* merupakan relasi yang terdapat dalam suatu tuturan dengan unsur-unsur sejenis yang tidak terdapat dalam tuturan yang bersangkutan *(in absentia).*[102]

Ketiga, tingkatan tanda. Sehubungan dengan eksistensi bahasa merupakan "ekspresi" seseorang untuk mengkomunikasikan maksud dan gagasannya pada mitra bicara, maka untuk memahami makna dari "ekspresi" tersebut diperlukan juga pengetahuan tentang struktur makna. Dalam kajian semiotik, seorang Roland Barthes merupakan tokoh yang menggagas tingkatan makna menjadi makna denotatif dan konotatif. Bahkan, lebih detail, Barthes dalam bukunya *Mythology* menjelaskan bahwa sistem signifikasi tanda terdiri atas relasi

---

[101] Menurut Abdul Chaer, relasi sitagmatik ini bisa terjadi dalam tataran fonologi, morfologi mapun sintaksis. Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 349. Lihat juga; Jean Piaget, Strukturalisme (Jakarta: Yayasan Obor, 1995), ix.

[102] Kris Budiman, *Semiotika Visual* (Yogyakarta: Buku Baik, 2003), 42.

(R=relation) antara tanda (E=*expression)* dan maknanya (C=*content).* Sistem signifikasi tanda tersebut dibagi menjadi sistem pertama (primer) yang disebut sistem *Denotatif* dan sistem kedua (sekunder) yang dibagi lagi menjadi dua yaitu sistem Konotatif dan sistem metabahasa. Di dalam sistem denotatif terdapat antara tanda dan maknanya, sedangkan dalam sistem konotatif terdapat perluasan atas signifikasi tanda (E) pada sistem denotatif. Sementara itu di dalam sistem metabahasa terhadap perluasan atas signifikasi makna (C) pada sistem denotatif. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sistem konotatif dan sistem metabahasa merupakan perluasan dari sistem denotatif.[103] Dengan demikian, denotasi beroperasi pada wilayah konseptual, sedangkan operasi makna konotatif yaitu pada tataran asosiatifnya.

Keempat, relasi antar tanda. Dalam konteks ini, kajian semiotika juga merambah pada persoalan interaksi antar tanda. Akhmad Muzakki menyatakan bahwa, relasi antar tanda tersebut sebenarnya dalam kajian linguistik sangat beragama. Hanya saja, relasi yang paling umum yaitu pada persoalan gaya metafora dan metonimi.[104] Maksud dari metafora adalah sebuah sistem dalam tanda bahasa yang membandingkan dua hal secara langsung, tetapi dalam bentuk yang singkat, sedangkan metonimia adalah suatu gaya bahasa yang menggunakan sebuah kata untuk menyatakan suatu hal lain, karena mempunyai pertalian yang sangat dekat.[105]

Adapun faidah ilmu semiotika dalam kajian strukturalis linguistik tentu sangat banyak. Namun yang penting untuk dijelaskan di sini, bahwa dengan kajian semiotika yang berpusat pada tanda, tentu kontribusinya dapat membantu kita untuk

---

[103] Roland Barthes, *Mitologi* (Jogjakarta: Kreasi wacana, 2009), 158-162.

[104] Akhmad Muzakki, "Kontribusi Semiotika,..... 39.

[105] Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia, 2007), 139 dan 143.

berpikir, berinteraksi dengan orang lain dan memberi makna pada apa yang ditampilkan oleh alam semesta. Selain kontribusi tersebut, dengan menggunakan analisis semiotik, membuat kita mendekati teks, tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau praanggapan lain,[106] sehingga nilai-nilai teks bersifat objektif dan tentunya dapat membebaskan dari segala pemberangusan *hidden ideology* yang menyelebunginya.

3. Objek Kajian Semiotika

Jika semiotik merupakan cabang dari ilmu linguistik yang mempelajari tentang tanda-tanda bahasa, maka objek kajiannya, menurut Charles Morris yaitu meliputi;[107] wilayah kajian semantik, sintaktik dan pragmatik.[108] Hanya saja, pembedaan yang sangat tajam antara ketiganya, lanjut Morris yaitu berkisar pada tiga hal; *Pertama,* sintaksis merupakan cabang linguistik yang menelaah hubungan-hubungan formal antara tanda-tanda yang satu dengan tanda yang lain. *Kedua,* semantik lebih difokuskan pada kajian hubungan tanda-tanda dengan objek-objek yang merupakan wadah penerapan tanda-tanda tersebut. *Ketiga,* pragmatik mengkaji hubungan tanda-tanda dengan para penafsir atau interprator.[109]

Pembagian yang dilakukan oleh Morris di atas, akhirnya memberikan inspirasi pada Rudolf Carnap untuk mendeskripsikan wilayah kajian ketiga cabang linguistik di atas

---

[106] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab,*....., 196.

[107] Kris Budiman, *Semiotika Visual,*..... 5.

[108] Menurut E. Casser dalam *Philosophy of Symbolic Forms,* bahwa teori kebahasaan dibagi menjadi tiga cabang yaitu; *Pertama,* semantik yang berhubungan dengan makna-makna tanda bahasa. *Kedua,* sintaktik yang berhubungan dengan kombinasi tanda-tanda. *Ketiga,* pragmatik yang berhubungan dengan asal-usul, pemakaian, dan akibat pemakaian tanda-tanda itu dalam tingkah laku di mana mereka berada (fungsi tanda itu). Lihat selengkapnya; Stephen Ullmann, *Pengantar Semantik,* Terj. Sumarsono (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), 17.

[109] Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1990), 3.

sebagai berikut; *Pertama,* jika dalam suatu investigasi (penelitian), acuan atau referensi eksplisit dibuat untuk pembicara, atau dalam pengertian lebih luas, kepada pemakai bahasa, maka hal yang demikian kita tempatkan pada wilayah pragmatik. Sebaliknya, jika kita mengikhtisarkan acuan tersebut dari pemakai bahasa dan hanya menganalisis ekspresi-ekspresi dan penandaan-penandaannya, maka kita telah berada dalam wilayah kajian semantik. Namun kalau kita mengikhtisarkannya dari penandaan-penandaan dan hanya menganalisis hubungan-hubungan antara ekspresi-ekspresi tersebut, maka kita telah berada dalam wilayah sintaksis. Keseluruhan ilmu bahasa yang mencakup ketiga bidang yang telah kita utarakan di atas, dalam ilmu lingusitik disebut semiotik.[110]

Analisis Carnap di atas menegaskan perbedaan antara pragmatik, semantik dan sintaksis. Akan tetapi, selain Carnap, seorang R.C. Stalnaker, membuat rumusan yang lebih sederhana dan lebih mudah untuk dipahami terhadap ketiga bidang di atas. Stalnaker mengatakan bahwa sintaksis terfokus pada telaah kalimat-kalimat; semantik tertuju pada kajian proposisi-proposisi, sementara pragmatik mengarah pada telaah perbuatan-perbuatan linguistik beserta konteksnya.[111]

Dari uraian di atas sudah bisa dipastikan bahwa makna yang ditelaah oleh semantik adalah makna apa adanya, tanpa memperhatikan siapa penutur, siapa mitra tutur, kapan dan di mana tuturan itu terjadi, sedangkan makna yang dikaji oleh pragmatik adalah makna yang memperhatikan hal-hal tersebut. Dengan demikian, meskipun memiliki fokus kajian yang serupa dengan semantik, yaitu makna, tetapi makna yang dikaji dalam pragmatik berbeda dengan makna yang dikaji dalam semantik. Pragmatik merupakan satu-satunya tataran yang

---

[110] *Ibid.*, 3-4.

[111] *Ibid.*, h. 4.

memperhitungkan manusia sebagai pengguna bahasa dalam memaknai sebuah tuturan.[112]

Dengan cara analisa seperti disebutkan di atas, maka posisi semantik bersifat bebas konteks *(contect independent)*, sedangkan posisi pragmatik bersifat terikat konteks *(context dependent)*.[113] Konteks yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah konteks linguistik dan konteks non-linguistik. Konteks linguistik, seperti kalimat yang sebelumnya mendahului, juga disebut pula konteks, sedangkan konteks non-linguistik, seperti siapa yang berbicara, siapa yang diajak berbicara, kapan terjadinya pembicaraan, dan di mana terjadinya pembicaraan, disebut pula dengan konteks. Karena itu, apabila diamati lebih jauh, makna yang menjadi kajian semantik adalah makna linguistik *(linguistic meaning)* yang bersifat diadis, sedangkan yang dikaji oleh pragmatik adalah maksud penutur *(speaker meaning)* yang bersifat triadis.[114]

Dari uraian di atas, kiranya jelas sekali bahwa model pembacaan yang menggunakan analisis semiotik tidak bisa dilepaskan dari tiga dimensi, yaitu dimensi semantik, sintaktik dan pragmatik. Dengan model pembacaan yang demikian, sekalipun teks yang dibacanya adalah tunggal, secara otomatis akan menghasilkan pemahaman yang berbeda, lebih *visible, credible,* bahkan -kalau malah tidak- mampu menyingkirkan pemahaman yang rigid dan dogmatis.

---

[112] Fathurrosyid, "Tindak Tutur dalam Hadith-Hadith Etika; Kajian Pragmatik" dalam *Okara; Jurnal Budaya dan Bahasa,* STAIN Pamekasan, Vol. 3, 2012.

[113] Bambang Kaswanti Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 16.

[114] Fathurrosyid, "Tindak Tutur dalam Hadith-Hadith Etika,.....

4. Mazhab Semiotika

Dalam ilmu semiotik, terdapat beberapa mazhab di mana antara mazhab yang satu dengan yang lain terdapat sisi perbedaan yang sangat siginifikan. Perbedaan tersebut disebabkan disiplin keilmuan dan kondisi sosial-geografis yang melatarinya. Namun dari beberapa mazhab yang ada, penulis tertarik mengulas terlebih dahulu konsep semiotik yang diusung oleh penggagas pertama dari ilmu ini, yaitu de Saussuer dan Peirce, sebagaimana jabaran berikut;

Pertama, Konsep Ferdinand de Saussure. Dalam teorinya tentang tanda, Saussure menawarkan teori kombinasi bahwa dalam setiap tanda *(signe),* pasti terdapat dua hal, yaitu antara citra akuistik *(image acoustique)* dan konsep *(cocept).*[115] Kedua istilah tersebut akhirnya diganti oleh Saussure dengan terminologi *signifiant* (penanda) bagi citra akuistik dan *signifie* (petanda) bagi konsep[116] yang dalam terminologi studi ilmu al-Qur'an disebut *mantuq* dan *mafhum* atau *dallun* dan *madlulun.*[117] Artinya, *signifiant* (penanda) disebut *mantuq-dallun* atau aspek material dari bahasa, sedang *signifie* (petanda) disebut *mafhum-madlulun* atau aspek mental dari bahasa.

Adapun hubungan antara penanda dan petanda bersifat arbitrer (semena-mena atau mana suka), tergantung konvensi yang berlaku di komunitas tertentu. Misalnya adalah ungkapan untuk burung sebagai salah satu jenis hewan yang bisa terbang, dalam bahasa Inggris menggunakan istilah *bird,* dalam bahasa Indonesia memakai istilah *burung,* dan dalam bahasa Jawa dan Madura menggunakan istilah *manuk.* Tidak ada aturan baku yang mengatur hubungan antara penanda dan petanda, meski pada

---

[115] Ferdinand de Saussure, *Pengantar Umum Linguistik,*..... 147.

[116] Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an,*....., 12.

[117] Manna' al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Madinah: Maktabah al-Ma'arif, 1421), 251.

kenyataannya bisa ditemukan istilah-istilah yang memiliki kemiripan dengan acuannya, misalnya *bedug* disebut bedug karena memiliki kedekatan eksistensi, yaitu jika dipukul akan berbunyi *dug, dug, dug.*[118]

Kedua, Konsep Charles Sanders Peirce. Semiotika baginya adalah tindakan, pengaruh, atau kerja sama tiga subjek; tanda, objek, dan interpretan atau antara penanda, petanda, serta acuannya. Karena itu, apapun, fisik atau pikiran, dapat disebut tanda. Selanjutnya, Peirce melihat proses pemaknaan tanda secara trikhotomis dan dinamis. Setiap tanda diberi makna oleh manusia dengan mengikuti proses yang disebutnya semiosis. Maksudnya, semiosis adalah proses pemaknaan tanda yang bermula dari persepsi atas dasar, kemudian dasar merujuk pada objek, akhirnya terjadilah proses interpretan.

Berdasarkan hubungan antar dasar dan objek itu, Peirce sebagaimana telah disinggung di atas, membagi tanda menjadi tiga jenis: (1) Ikon; bila ada hubungan kemiripan identitas antara dasar dan objeknya, misalnya foto seseorang atau peta. Ikon ini biasanya dalam konteks sastra Arab banyak ditemukan dalam gaya bahasa *tasybih* atau *isti'arah.* (2) Indeks; bila ada hubungan kausal antara dasar dan objeknya, atau bila ada hubungan eksistensi, misalnya suatu asap merupakan indeks dari kebakaran. Indeks ini biasanya banyak ditemukan pada *majaz mursal.* (3) Simbol atau lambang; bila hubungan antara dasar dan objeknya berdasarkan konvensi, misalnya anggukan kepala untuk menunjukkan persetujuan atau tanda-tanda bahasa atau rambu-rambu lalu lintas. Simbol ini juga biasanya banyak terdapat di sastra sufistik.[119]

Dari ketiga pembagian tanda di atas, indeks merupakan konsep yang paling banyak dikonstruksi dalam sastra. Misalnya,

---

[118] Ali Imran, *Semiotika al-Qur'an,.....,* 15.

[119] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab,.....,* 197-198.

ketika seorang tokoh protagonis menampilkan dirinya dengan menggunakan kostum jas putih misalnya, alat-alat medis dan berinteraksi dengan pasien, maka sudah bisa dipastikan bahwa tokoh itu adalah seorang dokter.[120] Demikian pula, seorang tokoh yang menggunakan kostum jubah putih, peci putih dengan surban yang melilit di leher dan kepala, berjenggot,

Dari semua konsep semiotik yang digagas oleh kedua "Bapak" semiotik di atas, Roland Barthes dan Michael Riffaterre merupakan tokoh berikutnya yang mencoba melanjutkan, merumuskan dan mengembangkan teori yang pernah digagas para pendahulunya. Akan tetapi, teori semiotika yang ditawarkan seorang Michael Riffaterre, hemat penulis merupakan teori yang cukup ideal, karena teori ini sangat operasional dalam memperlakukan sebuah teks karya sastra, termasuk sastra Arab. Menurutnya, dalam memperlakukan suatu teks, seseorang harus melakukan dua pembacaan, yaitu pembacaan heuristik dan pembacaan retroaktif.[121]

Kedua pembacaan tawaran Riffaterre di atas, sebenarnya merupakan alat untuk melakukan kritik sastra. Hal ini disebabkan media yang digunakan dalam karya sastra adalah bahasa. Karenanya, untuk mengetahui pesan-pesan terdalam yang berada dalam teks sastra secara holistik, Riffaterre pertama kali menawarkan pembacaan secara heuristik; yaitu pembacaan berdasarkan konvensi bahasa atau berdasarkan sistem semiotik tingkat pertama. Selain itu, pembacaan juga diarahkan pada analisis strukturalis.[122]

Pada tahap analisis linguistik ini, terdapat beberapa elemen linguistik yang menjadi *stressing*-nya, seperti kajian pada

---

[120]Rachmat Joko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra; Metode, Kritik dan Penerapannya* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 198.

[121] Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab,....*, 2009.

[122] Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra,.....*, 135.

morfologi, sintaksis, maupun semantik. Ketiga unit ini merupakan tiga di antara empat elemen dasar linguistik, yaitu selain pragmatik.[123] Adapun kajian analisis strukturalis yaitu diorientasikan pada analisis unsur-unsur intrinsik sastra yang meliputi analisis tokoh *(al-Syaksiyyah)*, plot *(al-Habkah)*, setting *(al-Zaman wa al-Makan)*, tema, gaya bahasa dan *point of view*.[124] Dengan pembacaan pada tahap linguistik ini, tentu saja akan melahirkan pemahaman pada tingkat *meaning* saja, yaitu arti bahasa sesuai dengan konvensi bahasa sebagai sistem tanda tingkat pertama.

Berbeda dengan pembacaan heuristik yang berorientasi pada kajian analisis linguistik-strukturalis, pembacaan pada tingkat retroaktif merupakan pembacaan karya sastra yang bertolak dari isi dan makna yang tampak menuju makna (pesan) teks yang bersifat *inner*, transendental dan *latent*. Tujuannya untuk mendapatkan cakrawala atau horizon yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks, atau paling tidak untuk mendapatkan makna secara komprehensif, optimal dan totalistik. Caranya dengan menggunakan akal kontemplatif serta imajinasi kreatif berdasarkan tanda-tanda *(qarinah)* yang ada dalam teks dengan memperhatikan konteks historis pengarang,[125] sehingga akan diperoleh pemahaman pada tingkat signifikansi.

C. Ancangan Semiotika al-Qur'an

1. Asumsi Dasar Semiotika al-Qur'an

Setelah menguraikan tentang proses kajian semiotika, mulai dari definisi, objek, elemen dasar, faidah hingga pada mazhab-mazhabnya, maka pertanyaan mendesak yang hendak dijawab kemudian adalah bagaimana model dan prosedur kajian

---

[123] Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 1990), 2.
[124] Sukron Kamil, *Kritik Sastra Arab*,....., 210.
[125] *Ibid.*, 217.

semiotika bisa dimaanfaatkan secara aplikatif oleh para penggiat dan pengkaji Islamic Studies, utamanya terhadap kitab suci al-Qur'an. Ini penting mengingat, posisi al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang disampaikan pada Nabi Muhammad saw agar dijadikan pedoman bagi manusia. Wahyu tersebut ditransmisikan dengan menggunakan media kode bahasa. Sementara posisi semiotika sendiri merupakan disiplin keilmuan yang concern membedah kode bahasa.

Pertimbangan-pertimbangan di atas merupakan asumsi dasar pertama dan utama mengapa kajian semiotika ini menjadi sangat signifikan untuk diaplikasikan. Selain itu pula, tanda-tanda bahasa dan sistem yang bergerak di dalamnya, sebagaimana telah diuraikan di depan, bukan merupakan sistem yang independen. Tanda-tanda atau kode tersebut senantiasa mempunyai relasi dengan tanda yang lain, baik relasi tanda yang bersifat sintagmatis maupun paradigmatis, sehingga memahami relasi dan interaksi tersebut merupakan syarat mutlak agar memperoleh pemahaman yang utuh dan totalitas; bukan pemahaman yang ideologis, rigid dan atomistik. Demikian pula posisi bentuk kata, determinan, atribut kata serta pelacakan di wilayah medan semantik berdasarkan makna leksikal, gramatikal, kontekstual, referensial-non referensial, makan denotati dan konotatifnya.

2. Model Semiotika al-Qur'an

Dengan cara memperhatikan beberapa langkah dan tawaran metodologi analisis strukturalisme semiotik sebagaimana di atas, maka model tanda bahasa antara signifie dan signifiant yang digagas oleh de Saussure merupakan langkah praktis dalam kajian ayat-ayat al-Qur'an, termasuk dalam konteks ini terhadap ayat-ayat kisah. Demikian pula, model analisis gagasan semiotika Riffaterre antara pembacaan heuristik dan retroaktif. Kedua

model pembacaan ini, sangat banyak memberi peluang bagaimana memahami teks secara proporsional dan kontekstual.

Pembacaan secara heuristik dalam kajian ini akan dioperasikan wilayah ilmu sorrof (morfologi), ilmu nahwu (sintaksis) dan ilmu kosa kata (semantik), sedangkan pembacaan secara retroaktif, semuanya akan diorientasikan pada hubungan sintagmatik dan paradigmatik teks al-Qur'an, intertekstualitas (munāsabah), latar belakang historis (asbāb al-nuzūl), maupun perangkat studi 'ulūm al-Qur'an yang lain.

Pembacaan model Riffaterre di atas, dalam wilayah kajian islamic studies dan sejarah penafsiran, proses "studium embrionalnya", menurut catatan Ibnu 'Abbas sudah pernah diwacanakan dari semenjak dahulu kala. Ini dapat dibuktikan dengan adanya legitimate yang pernah diberikan oleh Rasulullah ke arah tersebut, sebagaimana termaktub dalam hadith;

حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ مَخْلَدِ بْنِ حَفْصٍ إِمْلَاءً مِنْ كِتَابِهِ , نا الْقَاسِمُ بْنُ الْفَضْلِ بْنِ بَزِيعٍ سَنَةَ تِسْعٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ , نا زَكَرِيَّا بْنُ عَطِيَّةَ , نا سَعِيدُ بْنُ خَالِدٍ , حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ , عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ , عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ , قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وُجُوهٍ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وُجُوهِهِ»

"Muhammad bin Mukhlid bin Hafs menceritakan pada kami dengan cara mendikte dari kitabnya; al-Qasim bin al-Fadl bin Bazi' menceritakan pada kami pada tahun 257; Zakariyya bin 'Atiyyah menceritakan pada kami; Said bin Khalid menceritakan pada kami; Muhammad bin 'Uthman menceritakan kepadaku dari 'Amr bin Dinar dari Ibnu 'Abbas, beliau berkata, "Rasulullah bersabda kepadaku, "Redaksi al-Qur'ān bersifat fleksibel yang memiliki beberapa aspek pemaknaan. Karena itu, berilah makna dari aspek pemaknaan yang paling baik".[126]

[126] Abū al-Hasan al-Dāruquṭnī, *Sunan al-Dāruquṭnī*, Juz V (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1424), 255.

Hadits di atas, menurut catatan imam Mawardi[127] merupakan indikasi konkrit ke arah jastifikasi praktik interpretasi terhadap teks ayat al-Qur'an. Tentu saja, praktik tersebut harus dilakukan dengan cara mengerahkan segala potensi yang ada ('azāim) agar mencapai titik subtilitas intelligendi (ketepatan pemahaman) dan subtilitas explicandi (ketepatan penjelasan). Kecuali itu, praktik tersebut juga harus disesuaikan dengan kaidah-kaidah, metodologi dan prosedur penafsiran, tanpa melakukan pemaksaan gagasan dan hidden ideology (al-maḍmūn al-idiyūlūjiyyah) penafsiran.

Legalitas interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an itu, disebabkan redaksi (alfāẓ) ayat al-Qur'an memberikan berbagai "ruang kosong" kemungkinan pemaknaan sebagai salah satu aspek nilai i'jāz al-Qur'ān. Produk dari "ruang kosong" tersebut bisa berupa faktor internal kebahasaan dan faktor eksternal subyektifitas sang mufassir itu sendiri, sehingga dalam sejarah penafsiran menghasilkan produk tafsir yang bercorak i'tiqadi (teologis), fiqhi (yuridis), falsafi (filosofis) dan adabi-ijtima'i (sosiologis).

Dalam keterakaitan ini, mufassir kontemporer, Abdullah Darraz,[128] mengilustrasikan dengan indah "ruang kosong" tersebut sebagai berikut:

كأنما هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعا فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها فلا تدري ماذا تأخذ عينك وماذا تدع ولعلك لو وكلت النظر فيها إلى غيرك رأى منها أكثر مما رأيت

---

[127] Muhammad bin Habib al-Māwardī, *al-Nukt wa al-'Uyūn*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, t.th.), 35-36. Bandingkan dengan; Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Mathānī*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1415), 7. Lihat juga; Badru al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh bin Bahādir al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1376), 163.

[128] Abdullah Darrāz, *al-Naba' al-Aẓīm; Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān* (t.tp: Dar al-Thaqafah, 1985), 117.

"(al-Qur'an itu), bagaikan intan permata yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Jika engkau melihat pada semua sudut secara totalitas, tentu dari sudut-sudut tersebut engkau akan mendapatkan gemiliau cahaya yang sangat indah, sehingga matamu silau memandangnya dan tentu tidak mustahil jika engkau mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak lagi kilauan pancaran dari apa yang engkau lihat".

Ilustrasi metaforis tentang nilai substantif al-Qur'an yang digagas Abdullah Darraz di atas, juga pernah dilukiskan oleh Muhammad Arkoun, seorang pemikir Aljazair kontemporer, sebagaimana dikutip oleh mufassir Indonesia, M. Quraish Shihab, bahwa al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.[129] Dengan pembacaan dan perspektif tersebut, tentu dari pesan-pesan yang disampaikan dalam ayat al-Qur'an akan didapatkan pemahaman yang tidak hanya berorientasi pada makna meaning-dalalah an-sich, tetapi juga pada tataran signifikansi-maghza-nya. Produk dari interpretasi demikian tentu tidak bersifat atomistik-parsialistik dan skripturalis-literalistik.

---

[129] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), 116.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJOGO
YOGYAKARTA – INDONESIA

BAB III
PEMBACAAN HEURISTIK KISAH NABI SULAIMAN A.S. DAN RATU BALQIS

A. Teori Pembacaan Heuristik

Langkah awal untuk membaca kisah Nabi Sulaiman a.s. dengan Ratu Balqis perspektif semiotika yaitu dibaca dengan cara heuristik. Pembacaan ini dilakukan dengan berdasarkan konvensi bahasa yang terdapat pada kisah Nabi Sulaiman a.s., atau berdasarkan konvensi sistem semiotik tingkat pertama. Analisis ini akan menitikberatkan pada aspek linguistik dan hubungan antar unsur dalam struktur kisah ini, untuk mencari makna semiotik tingkat pertama. Analisis linguistik ditekankan pada morfologi, sintaksis maupun semantik, sebagai tiga di antara empat elemen dasar linguistik. Analisis struktural juga akan digunakan dalam menganalisis kisah Nabi Sulaiman a.s., sebab kisah (baik al-Qur'an atau sastra) memiliki unsur-unsur yang membangun dan saling berhubungan.

Analisis struktural terhadap kisah Nabi Sulaiman a.s. pada dasarnya menganggap kisah tersebut sebagai dunia otonom; berdiri sendiri terlepas dari dunia luar. Analisis ini dilakukan dengan asumsi bahwa struktur kisah Nabi Sulaiman a.s. merupakan tanda, di samping tanda-tanda linguistik yang ada. Bahasa dan struktur kisah adalah penanda yang memiliki arti atau konsep di balik tanda tersebut. Oleh karena itu, pembacaan

heuristik ini bertujuan mencari petanda atau *interpretant* pertama, sesuai dengan pembacaan semiotik tingkat pertama.

Berkaitan dengan hubungan triadik dalam ranah kajian semiotika Pierce, yaitu: *representamen, object,* dan *interpretant,* maka kisah Nabi Sulaiman a.s. pun memiliki ketiga unsur ini. Bahasa dan struktur kisah merupakan *representamen* yang memiliki acuan, baik bersifat nyata maupun abstrak. Bahasa dan struktur kisah Nabi Sulaiman a.s. sebagai *representamen* kemudian interpretasikan menjadi *interpretant.* Perlu diketahui bahwa semiotika tidak hanya mengkaji hubungan antara penanda dan petanda, tetapi secara lebih jauh juga mengkaji bagaimana suatu tanda itu digunakan untuk komunikasi. Ini merupakan orientasi semiotika Pierce yang menitikberatkan pada ranah komunikasi. Oleh karena itu, pembahasan ini juga akan mengungkap bagaimana proses komunikasi itu dengan menggunakan tanda-tanda yang ada terjadi.

B. Kisah Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis

1. Episode Nikmat Allah Pada Nabi Sulaimān a.s.

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

"Dan sesungguhnya Kami telah memberi ilmu kepada Daud dan Sulaiman; dan keduanya mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami dari kebanyakan hamba-hambanya yang beriman". (Qs. Al-Naml (27): 15)

Dalam fragmen ini, adegan pertama kali yang ditampilkan narator (Allah) yaitu posisi Nabi Sulaiman a.s. dalam memperoleh anugerah berupa ilmu pengetahuan secara lagngsung dari Allah serta respon positif beliau terhadap nikmat

tersebut. Dengan demikian, sajian kisah pertama kali yang menggunakan klausa "Dan sesungguhnya Kami telah memberi ilmu kepada Daud dan Sulaiman" sebenarnya merupakan ajakan narator untuk berdialog dengan pembaca, sekaligus menunjukkan posisi narator sebagai tokoh ketiga yang dalam kajian ilmu sastra di sebut -point of view (sudut pandang)[130]- dia-an.

Penggunaan kosa kata dan sturktur sintaksis dalam fragmen ini merupakan tanda yang sangat penting bagi kelanjutan kisah. Huruf wawu yang diletakkan di awal kisah menunjukkan unsur dimulainya kisah Nabi Sulaiman as. Hal ini dikarenakan huruf wawu di sini berfungsi untuk isti'naf (pembukaan ulang),[131] dari tampilan kisah-kisah nabi sebelumnya, semisal Nabi Musa a.s. dan Nabi Harun a.s.. Sedangkan kata laqad adalah morfem terikat yang terdiri dari huruf lam dan qad di mana huruf yang pertama berfungsi sebagai qasam (sumpah), sedang huruf yang disebut berikutnya yaitu untuk tahqiq (penyelidikan).[132] Namun demikian, dua preposisi ini tidak akan berfungsi sebagaimana mestinya apabila tidak dihubungkan dengan morfem lain. Dalam konteks kalimat di atas, preposisi lām dan qad dihubungkan

---

[130]*Point of View* yaitu pendapat atau sikap narator terhadap masalah pokok karya sastra atau posisi narator dalam membawakan kisahnya. *Point of View* dibagi dua; *Pertama*, disebut *aku*-an, yaitu narator bertindak sebagai orang pertama yang dalam posisi ini narator adalah juga sebagai tokoh cerita. *Kedua*, disebut *dia*-an, yaitu narator hanya sebagai tokoh ketiga yang dalam posisi ini ia tidakk muncul dalam cerita. Narator hanya bertugas menyampaikan dan mendeskripsikan peristiwa yang dialami seluruh tokoh secara detail sesuai dengan pengetahuan yang ada. Lihat selengkapnya; Mardjoko Idris, *Kritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah dan Aplikasinya* (Jogjakarta: Teras, 2009), 99.

[131]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Mathānī*, Juz XIX (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 169.

[132]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aqli al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Juz XIX (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 234.

dengan verba lampau (fi'il māḍī) ātainā, sehingga berfungsi sebagai taukīd (penguat).[133] Dengan demikian, di dalam tanda kalimat laqad adalah dua macam tanda yang bermakna penguat atau penekanan.

Tanda berikutnya adalah Ātainā. Kalimat ini untuk menunjukkan pemberian kewenangan penuh dari Allah kepada Nabi Daud as. dan Nabi Sulaiman as. atas ilmu pengetahuan yang telah dianugerahkan pada keduanya. Karena itu, dalam konteks ayat ini tidak digunakan frase min ladunnā agar terdapat sisi perbedaan dengan ilmu yang telah diberikan pada nabi-nabi yang lain, semisal Nabi Mūsā a.s. yang menggunakan redaksi wa 'allamnāhu min ladunnā 'ilman. Sebab kalimat ītā' merupakan kalimat yang lebih khusus dari pada kalimat 'allamnāhu.[134] Hanya saja, dalam ayat ini tidak dijelaskan tentang jenis ilmu pengetahuan yang diberikan pada keduanya. Akan tetapi jika mengacu pada penggunaan kalimat 'ilman dalam bentuk kalimat infinitif ('ilman), maka hal yang demikian berarti menunjukkan keagungan ilmu pengetahuan (li al-Ta'zīm),[135] dikarenakan yang menganugerahkannya adalah Dzat yang agung dan mulia.

Ilmu pengetahuan tersebut diberikan oleh Allah pada Nabi Daud as dan Nabi Sulaimān a.s..[136] Sedang penyebutan Nabi Daud as. yang didahulukan dari Nabi Sulaiman as. dalam fragmen ini karena mengacu pada kondisi Nabi Sulaimān yang mewarisi tahta kerajaan dari ayahnya, yaitu Nabi Daud a.s.

---

[133]Muṣṭafā al-Ġalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2005), 590.

[134]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 234.

[135]'Abd al-Karīm al-Khāṭib, *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*, Juz X (Kairo: Dār al-Fikr, t.th), 225-6.

[136]Nama Nabi Sulaimān a.s. putra Nabi Daud a.s. disebutkan dalam al-Qur'ān sebanyak tujuh belas kali. Lihat selengkapnya; Muhammad Sayyid Ṭanṭāwi, *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II (Kairo: Dār Nahḍah, 1997), 29.

sediri,[137] walaupun sebenarnya tokoh sentral dalam kisah ini adalah Nabi Sulaimān a.s., sebagaimana termaktub dalam ayat berikutnya.[138] Karena itu, wajar jika dalam fragmen ini al-Qur'an menampilkan terlebih dahulu sosok Nabi Daud sebagai sesepuh Nabi Sulaiman a.s..

Tentu saja, sebagai seorang nabi, ilmu pengetahuan yang telah mereka peroleh direalisasikan untuk dirinya serta ditransformasikan pula pada yang lain sebagai bentuk syukur dengan tindakan (shukur fi'lī); keduanya juga merasa bahwa semua ini merupakan nikmat luar biasa dari Allah sebagai tanda syukur dengan hati (shukur qalbī), hingga pada akhirnya, mereka mengekspresikan rasa syukurnya dengan ucapan (shukur lisānī). Karena itu, penggunaan kalimat wa qālā yang menggunakan konjungsi (huruf 'ataf) wāwu[139] merupakan representasi dari ekspresi syukur dengan ucapan setelah melalui dua tahapan syukur dengan tindakan dan syukur dengan hati.

Tanda berikutnya yang perlu diperhatikan adalah penggunaan ṣīgat mutakallim ma'a al-Ġair pada frasa faḍḍalanā. Kalimat ini dalam ilmu stilistika merupakan kata-kata ījāz[140] yang mengacu pada nilai superioritas keduanya;[141] yaitu kelebihan Nabi Daud a.s. dan Nabi Sulaiman a.s.. Sedangkan kata kathīrin berarti "banyak", walau jumlahnya hanya lebih dari dua orang; dan bukan berarti "kebanyakan", sebagaimana dipahami sementara orang selama ini. Sebab arti "kebanyakan" mengacu pada jumlah yang minimal lebih dari lima puluh persen dari seluruh jumlah orang mukmin dan itu berarti terkesan adanya

---

[137]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 233.

[138]al-Qur'ān, 27 (al-Naml): 16.

[139]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 169.

[140]*Ījāz* adalah kata-kata yang lebih dari sedikit dari maksudnya. 'Abdurraḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Kairo: Maṭba'at Hijāzī, t.th.), 53.

[141]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 169.

pengetahuan beliau secara pasti tentang semua orang-orang mukmin, di samping jika beliau berucap demikian, terasa juga ada semacam kebanggaan yang tidak tepat untuk diucapkan oleh seorang Nabi tanpa menggandengkannya dengan kalimat yang mengesankan kerendahan hati beliau.[142]

Dari analisis di atas, maka frasa di atas mengacu pada pengakuan Nabi Sulaimān a.s. dan Nabi Daud a.s. yang telah diberikan posisi superior melebihi sebagian saja dari seluruh jumlah orang mukmin. Kata al-Mu'minīn mengacu pada sebagian orang-orang yang beriman, baik pada masa sebelum mereka berdua, semisal Nabi Mūsā a.s. dan Nabi Hārūn a.s. atau nabi-nabi lain, maupun orang-orang yang semasa dengan mereka berdua. Dengan demikian, ungkapan Nabi Daud a.s. dan Nabi Sulaimān a.s. yang mengaku lebih superior dari sebagian orang-orang mukmin, hanya terbatas pada sebagian saja.

Fragmen ini, merupakan prolog kisah Nabi Sulaiman a.s. di mana narator (Allah) menampilkan sang tokoh sebagai tokoh protagonis yang digambarkan dengan menggunakan metode analitik-psikis.[143] Melalui cara yang seperti ini, narator mendeskripsikan sosok tokoh Nabi Sulaimān sebagai sosok yang cerdas, tangguh dan pandai menyikapi anugerah yang diterimanya dengan syukur secara lisan, hati dan tindakan. Hanya saja, secara garis besar, alur cerita pada fragmen ini terbagi menjadi tiga episode. Pertama, kemampuan Nabi Sulaimān a.s. memahami bahasa burung. Kedua, pawai Nabi

---

[142]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 10 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 198-199.

[143]Dalam menampilkan seorang tokoh, narator biasanya menggunakan dua metode: *Pertama*, analitik, yaitu pengarang menggambarkan secara langsung *(direks)* kondisi tokoh, baik secara fisik maupun psikis. *Kedua*, dramatik, yaitu pengarang tidak menggambarkan secara langsung *(indireks)* kondisi tokoh, tetapi melalui media lain, baik berupa reaksi tokoh lain, kostum dan suasana lingkungannya. Lihat selengkapnya; Mardjoko Idris, *Kritik Sastra Arab*,..... 78-9.

Sulaiman a.s. bersama tentara-tentaranya. *Ketiga,* kisah bahagia di lembah semut.

a. Kemampuan Nabi Sulaimān a.s. Memahami Bahasa Burung

وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٦﴾

"Dan Sulaiman Telah mewarisi Daud, dan dia berkata: "Hai manusia, kami Telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) Ini benar-benar suatu kurnia yang nyata". (Qs. Al-Naml (27): 16)

Kata *waratha-warāthatun* berarti tindakan pemindahan kepemilikan dari seseorang pada orang lain tanpa melalui proses transaksi.[144] Dalam konteks ayat ini, kata *waratha* yang berarti "mewariskan" mengacu pada posisi Nabi Sulaiman yang menggantikan posisi ayahnya, Nabi Daud a.s. sebagai seorang nabi dan sosok raja. Penyebutan nama Nabi Sulaiman a.s. yang didahulukan dari Nabi Daud a.s. dalam fragmen ini mengacu pada *stressing* kisah Nabi Sulaiman a.s. sebagai subjek tokoh protagonis yang akan menjadi pemeran utama dalam babak kisah berikutnya. Sedangkan penyebutan Nabi Daud a.s. hanya sebagai "bumbu" kisah yang bertujuan menjelaskan bahwa anugerah Allah dapat saja diberikan-Nya kepada siapa saja yang dalam penilaian manusia tidak wajar menerimanya atau secara lahiriah tidak mempersiapkan diri untuk itu. Dalam klausa ini, Allah ingin menyelipakan pesan tersembunyi bahwa Nabi Daud a.s. yang tadinya hanya penggembala justeru dianugerahi aneka karunia. Pesan ini merupakan autokritik yang ditunjukkan

[144]al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfaẓ al-Qur'ān,* Juz II (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th), 156.

kepada mereka yang keberatan terhadap anugerah Allah kepada Nabi Muhammad saw. yang mereka anggap tidak wajar mendapatkan kehormatan.[145]

Tanda berikutnya yang perlu dicermati adalah klausa, *"Hai manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata"*. Klausa ini merupakan bentuk deklarasi Nabi Sulaiman a.s. tetang keistimewaan *(al-Faḍl)* pada dirinya yang diberikan oleh Allah berupa kapabilitas *'Ullimnā Manṭiq al-Ṭairi* dan *Ūtīnā min Kulli Shai'*. Deklarasi tersebut dinyatakan dalam Frase *yā ayyuhā al-Nās* yang berarti "wahai manusia" mengacu pada kumpulan orang-orang yang hadir pada saat itu. Adapun kalimat *'ullimnā* yang berarti "kami diberi pengertian" merupakan ungkapan yang mengacu pada diri Nabi Sulaiman a.s..[146] Penggunaan kata ganti *(ḍamīr)* "kami" yang dimaksudkan di sini bukan bentuk ungkapan kesombongan Nabi Sulaiman a.s. dan kebaggaannya,[147] tetapi lebih jauh merupakan ungkapan ketulusan dan ketegasan beliau. Tulus karena beliau seorang nabi; tegas berarti ucapan kebiasaan seseorang yang berkapasitas sebagai raja dalam rangka menjalankan dan menjaga roda kempemimpinan pada rakyatnya agar tingkat kapasitasnya terus melambung tinggi.

Pengakuan Nabi Sulaiman a.s. tentang kapabilitas dirinya dalam memahami suara burung direpresentasikan dalam klausa *manṭiq al-Ṭairi*. Kata *manṭiqun* secara etimologis berasal dari kata kerja *(fi'il māḍī) naṭaqa* yang berarti berbicara atau berkata.[148] *Al-Nuṭqu* berarti suara yang terputus-putus *(al-Aṣwāt al-Maqta'ah)*

---

[145]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*..... 200.

[146]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī,*..... 169.

[147]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 373.

[148]Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1531.

yang diperjelas dengan mulut dan diterima oleh telinga yang penggunaannya hanya terbatas pada konteks pembicaraan manusia saja.[149] Ada juga yang mendefinisikan suatu bunyi atau suara yang mengandung makna tertentu yang bersumber dari satu pihak dan dipahami oleh pihak lain. Dengan demikian, kata *al-Nuṭqu* berarti bahasa.[150]

Kata ini, penggunaannya hanya terbatas pada manusia saja, dan tidak pada yang lain, semisal hewan kecuali dalam konteks tertentu. Karena itu, kata *manṭiq* yang seharusnya digunakan untuk pembicaraan manusia, ternyata dalam konteks ayat ini, kata tersebut digunakan serta diserupakan pada jenis hewan berupa seekor burung. Hal ini disebabkan terkait dengan suara tersebut dapat memberikan pemahaman pada Nabi Sulaiman a.s.,[151] seperti layaknya manusia, sebagaimana akan dipaparkan pada kisah-kisah berikutnya. Dengan demikian, kalimat *mantiq al-Ṭaira* yang berarti "suara burung" mengacu pada suara dalam bentuk huruf yang dapat menunjukkan makna.[152] Adapun alasan peletakan frasa ini didahulukan dari frasa *ūtīnā min kulli shai'* dikarenakan seekor burung merupakan anugerah yang paling tampak pada Nabi Suliaman a.s., yaitu dijadikan sebagai tentara darat yang dapat melindungi Nabi Sulaiman a.s. dari sengatan sinar matahari.[153]

Selain kapabilitas *manṭiq al-Ṭairi,* Nabi Sulaiman a.s. juga diberi kapabilitas berupa *Kullu syai'in.* Kata *kullun* dan *syai'un* yang berbentuk *nakirah,* merupakan frasa yang *–nota bene* dalam suatu kebiasaan- adalah sama-sama memberi arti umum. Hanya saja, keduanya mempunyai fungsi yang berbeda. *Kullun*

---

[149]al-Rāgib Al-Isfahānī, *Mufradāt Alfaz,*.... 349.

[150]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*..... 202.

[151]Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmish al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1415), 379.

[152]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā,*..... 238.

[153]Muhammad Sayyid Ṭanṭāwi, *al-Qiṣṣah,*..... 63.

digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang berjumlah banyak, sedang *syai'un* untuk sesuatu yang penting. Dengan demikian, *kullu syai'in* berarti mengacu pada segala sesuatu yang penting untuk kebutuhan posisi Nabi Sulaiman a.s..[154] Pada frasa ini tidak ada keterangan apa yang dimaksud dengan *ūtīnā min kulli syai'*, namun jika melihat pada ayat berikutnya (Qs. Al-Naml (27): 17), maka akan tampak sekali bahwa yang dimaksudkan dengan "diberi segala sesuatu" mengacu pada segala peralatan kebutuhan kerajaan.

Dua kapabilitas di atas diyakini oleh baginda Nabi Sulaiman a.s. sebagai suatu keistimewaan luar biasa yang harus disyukuri. Pengakuan tersebut diekspresikan oleh sang baginda dengan ungkapan "sesungguhnaya ini, benar-benar karunia yang nyata". Karena itu, maka sungguh sangat tepat jika dalam ekspresinya, beliau menggunakan huruf *taukid inna* dan *lam qasam*[155] dalam frasa *inna hāẓā la huwa* sebagai ekspresi kesyukuran atas nikmat agung yang telah diraihnya.

Dari semua analisis di atas, dalam fragmen pertama, bagian episode pertama, dapat disimpulkan, bahwa pernyataan Nabi Sulaiman a.s. tersebut merupakan model komunikasi yang disampaikan secara lineir.[156] Hal ini dikarenakan pesan yang disampaikan oleh *sender* tidak mendapat respon dari *receiver*. Adapun *setting*[157] yang digunakan berupa tempat terbuka,

---

[154]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 238.
[155]*Ibid.*,
[156]*Model komunikasi linier* yaitu model komunikasi satu arah di mana pihak komunikator memberikan suatu stimulus atau motivasi dan komunikan memberikan respon atau tanggapan yang diharapkan tanpa mengadakan seleksi dan interpretasi. Lihat selengkapnya; Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi: Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat* (Jakarta: Kencana, 2007), 253.
[157]*Setting* adalah tempat dan suasana lingkungan yang mewarnai peristiwa, suasana lokasi, social budaya setempat dan bahkan suasana hati tokoh, misalnya suka, duka, tawa, senyum, canda dan sebagainya. Lihat: Atmazaki, *Ilmu Sastera: Teori dan Terapan* (Padang: Angkasa Raya, 1990), 60.

sehingga diksi yang digunakan menggunakan frasa *yā ayyuhā al-Nās* (wahai manusia). Dengan demikian, pesan tersebut bersifat deklaratif yang tidak perlu direspon secara langsung oleh publik.

b. Pawai Nabi Sulaimān a.s. dan Bala Tentaranya

Episode kedua dalam fragmen pertama ini, narator mulai menampilkan tokoh-tokoh pembantu (helper) bagi suksesnya perjalanan sang hero. Kehadiran tokoh helper berupa jin, seekor burung dan manusia dalam episode ini tentu sangat membantu audien untuk terus menyimak jalannya cerita ini. Ketika narator menegaskan bahwa tokoh helper ini merupakan bala tentara Nabi Sulaimān a.s., maka secara diam-diam telah memberikan sentuhan-sentuhan daya imajinasi audien agar kisah ini betul-betul mendapat perhatian serius, sehingga satu episode saja terlewati, maka kisah ini menjadi terpotong.

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾

"Dan dihimpunkan untuk Sulaiman tentaranya dari jin, manusia dan burung lalu mereka itu diatur dengan tertib (dalam barisan). (Qs. Al-Naml (27): 17)

Fragmen ini merupakan penjelasan dari fragmen sebelumnya (Qs. Al-Naml (27): 16) yang menginformasikan secara umum tentang anugerah keistimewaan yang diberikan oleh Allah swt. pada Nabi Sulaiman a.s., utamanya frasa ūtīnā min kulli shaī'. Dalam konteks ayat ini dijelaskan bahwa segala perlengkapan kerajaan yang diperlukan oleh Nabi Sulaimān a.s. disediakan oleh Allah padanya; yaitu bala tentara yang terdiri dari jin, manusia dan burung.[158] Semuanya diatur dengan tertib oleh satu komando dalam barisan masing-masing.

---

[158]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 194.

Terkait dengan penjelasan di atas, ada beberapa tanda yang perlu mendapatkan perhatian; Pertama, kata ḥushira terambil dari kata ḥashrun yakni menghadirkan dan mengumpulkan dalam satu lokasi dari berbagai penjuru yang berbeda-beda (al-Amākin al-Mukhtalifah).[159] Namun ada pula yang mengartikan menghimpun dengan tegas dan kalau perlu dipaksa, sehingga tidak ada satu-pun yang dapat mengelak dengan cara yang paling mudah.[160] Dengan arti yang semacam ini, kata ḥushira mengesankan tentara Nabi Sulaimān a.s. tersebut berada dalam jumlah yang berskala besar dan berasal dari spesies yang berbeda-beda, sehingga diperlukan seorang petugas. Hanya saja, di sini tidak ada keterangan siapa yang menghimpun. Akan tetapi, jika mengacu pada penggunaan kata ḥushira dalam bentuk pasif, maka kata ini mengesankan bahwa subjek penganugerahan itu terlalu jelas yaitu Allah swt. sehingga tidak perlu diungkap lagi.

Kedua, kata al-Junūd yang merupakan bentuk plural dari kata jundun. Kata al-Junūd yang berarti "tentara" mengacu pada suatu kelompok yang mempunyai tugas-tugas terbatas yang ditundukkan pada Nabi Sulaimān a.s. untuk melakukan agresi pada musuh dan menjaga keutuhan negara.[161] Tentara tersebut terdiri dari tiga bagian; yaitu tentara metafisik berupa jin (al-Jinnu); tentara darat berupa manusia (al-Insu) dan tentara udara berupa burung (al-Ṭairu). Dalam klausa ini, tentara jin mendapat prioritas dari tentara manusia dan burung; tentara manusia juga diprioritaskan dari tentara burung. Artinya, penyebutan tentara jin yang didahulukan dari tentara yang lain dikarenakan jin

---

[159]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ġaib*, Juz XXIV (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1421), 160.

[160]Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī al-Bantanī, *Marah Labīd li Kashfi Ma'nā al-Qur'ān Majīd*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1417), 169.

[161]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 239

merupakan kelompok yang angkuh, sombong dan durhaka yang sulit diatur dan ditundukkan, sementara kelompok tentara darat berupa burung diakhirkan dari tentara biasa; manusia. Ini dikarenakan tentara burung lebih sulit untuk dikendalikan.[162]

Ketiga, ditampilkannya tiga jenis tentara Nabi Sulaiman a.s. dalam fragmen ini dikarenakan ketiga jenis makhluk tersebut mempunyai peranan yang sangat signifikan dalam kisah ini, bahkan penyebutan tentara yang hanya terbatas pada jin dan burung saja, tiada lain disebabakan kedua tentara itu tergolong makhluk yang aneh dan langka, tanpa perlu menyebutkan seekor kuda sebagai tentara sang baginda Nabi Sulaiman a.s.[163] dalam tampilan kisah ini.

Dari ketiga tentara tersebut, baik tentara metafisik, tentara darat dan tentara udara, semuanya dalam tiap-tiap kelompok mempunyai satu komando yang bertugas untuk menata dan mengaturnya dengan tertib. Kondisi yang semacam ini mengacu pada tanda fahum yūza'ūn. Kata yūza'ūn terambil dari akar kata waza'a yang berarti menghalangi (yamna'u) atau melarang (yadfa'u).[164] Kata ini mengesankan adanya petugas yang mengatur, memerintah dan melarang, serta menghalangi adanya ketidaktertiban, sehingga semua terlaksana dengan teratur serta tunduk penuh disiplin.[165] Tujuannya tiada lain untuk menunjukkan bentuk keseimbangan (tawāzun) dan kesetaraan di antara rakyat, sehingga antara yang satu dengan yang lain tidak saling mendahului, baik dalam hal posisi, tugas-tugas dan tanggung jawabnya masing-masing.

---

[162]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 174.
[163]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 240.
[164]Ibnu 'Arābī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1424), 474.
[165]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 204.

c. Kisah Bahagia di Lembah Semut

حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾

"Hingga apabila mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari"; "Maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu, dan dia berdoa: "Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh". (Qs. Al-Naml (27): 18-19)

Pada fragmen kisah bahagia di lembah semut ini, juga terdapat beberapa tanda yang perlu dicermati yaitu klausa "Hingga apabila mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut". Klausa ini menunjukkan bahwa pawai iring-iringan Nabi Sulaimān bersama bala tentaranya sudah dimulai hingga akhirnya mereka sampai di suatu lembah yang disebut dengan wādī al-Naml. Frasa wadī al-Naml yang berarti lembah semut[166] mengacu pada suatu lembah yang nota bene terkenal

[166]Dalam mengingterpretasikan frasa ini, para mufassir mulai berspekulasi sesuai dengan riwayat yang mereka terima. Menurut riwayat Qatādah, kalimat wādī al-Naml yaitu lembah di negeri Syam, sementara riwayat Ka'ab menyatakan suatu lembah di Ṭā'if dan juga bisa jadi merupakan lembah rumput yang tedapat di Ṭā'if.

banyak sarang semutnya. Begitu Nabi Sulaiman dan tentaranya melewati suatu bukit, kemudian menuruni suatu lembah,[167] berkatalah salah-satu dari seekor semut, "Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaimān dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari".

Frasa yang diucapkan oleh seekor semut tersebut, nuansa nada keindahan redaksinya mempunyai nilai rasa kesusastraan yang sanggat tinggi yang -dalam ilmu stilistika- disebut Ījāz Jāmi'.[168] Hal ini disebabkan dalam frasa ini terkumpul sebelas jenis perkataan; yaitu huruf yā' berfungsi untuk kata panggilan (al-Nidā'), kata ayyun berfungsi sebagai (al-Kināyat), huruf hā' berfungsi sebagai peringatan (al-Tanbīh), kata al-Naml untuk menyebutkan suatu nama (al-Tasmiyyah), kalimat udkhulū bertujuan sebagai kalimat interogatif (al-Amr), kalimat masākinakum merupakan tujuan kisah (al-Qaṣaṣ), kalimat lāyaḥṭimannakum bertujuan untuk memberikan peringatan (al-Tahdhīr), kata Sulaimān untuk menyebut nama tertentu (al-Takhṣīṣ), kata junūduhū berfungsi untuk kata umum (al-Ta'mīm), huruf hum untuk memberikan isyarat (al-Ishārah) dan kalimat lā yash'urūn dimaksudkan sebagai alat argumentatif (al-'Udḥr).[169]

Lihat selengkapnya; Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*, Juz XIIV (Kairo: Idārat al-Kutb, 1991), 10759.

[167]Kalimat *Ataw* yang dijadikan kalimat transitif *(muta'addī)* pada huruf *'ala* sehingga menjadi kalimat *ataw 'alā wādī al-Naml* yang berarti "mereka sampai di lembah semut" mengacu pada kondisi kedatangan Nabi Sulaiman dan tentaranya dari arah atas bukit. Lihat selengkapnya; Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz III (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arābī, t.th.), 360.

[168]*Ījāz Jāmi'* adalah *ījāz* yang memiliki makna yang berneka ragam *(ma'ānin muta'addidatun)*. 'Abdurraḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān*,..... 54.

[169]Badru al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh bin Bahādir al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1376), 227.

Seekor semut memulai pembicaraannya dengan nada memberikan warning kepada rekan-rekannya yang kebetulan pada saat itu mereka menyebar ke berbagai tempat. Karenanya, wajar jika seekor semut ini menggunakan kalimat panggilan "yā ayyuhā" untuk menunjukkan situasi objek yang dipanggil dalam kondisi jauh. Hanya saja, ketika seekor semut tersebut melanjutkan perkataannya, ternyata diksi kalimat yang digunakan yaitu kalimat yang seharusnya hanya digunakan pada makhluk yang berakal (dhawī al-'Uqūl); manusia saja. Sebut saja misalnya, kalimat udkhulū dan masākinakum. Kalimat tersebut mestinya diucapkan oleh semut dengan redaksi udkhulna dan masākinakunna, bukan udkhulū dan masākinakum yang nota bene dalam ilmu sintakis digunakan untuk makhluk yang berakal. Penggunaan kalimat tersebut merupakan kata-kata majaz yang bertujuan untuk menyampaikan pesan bahwa seekor semut sama-sama mempunyai hasrat untuk mencari makan dalam rangka mempertahankan hidupnya,[170] seperti halnya manusia. Dengan begitu, maka digunakanlah redaksi pembicaraan manusia dikarenakan –dalam konteks ini- seekor semut dapat berbicara.

Selain aspek sintaksis, dilihat dari perspektif semantik-pun juga bisa diungkap bahwa kehidupan semut tidak jauh berbeda dengan kehidupan manusia yang mempunyai tempat tinggal.[171] Kalimat masākinakum, sudah lebih dari cukup mengungkapkan bahwa semut mempunyai tempat tinggal tertentu yang telah diketahuinya. Karena itu, diksi kalimatnya menggunakan masākinakum, bukan kalimat buyūtakum. Kalimat masākin berasal dari kata al-Sukūn yang berarti diam atau tenang. Lawan

---

[170]Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusian al-Qumī al-Naisābūrī, *Ġarā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1416), 217.
[171]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10760.

katanya adalah al-Ḥarakah yang berarti bergerak.[172] Semut adalah jenis makhluk bergerak sehingga karenanya ia butuh tempat untuk diam, tenang dan tinggal di dalamnya.

Adapun tujuan instruksi dan warning seekor semut pada rekan-rekannya yaitu agar tidak diinjak-injak oleh Nabi Sulaimān a.s. dan bala tentaranya. Tujuan tersebut diekspresikan dengan ungkapan lā yaḥṭimannakum sebagai jawaban dari kata perintah udkhulū.[173] Kalimat ini pada hakikatnya bermakna memecahkan sesuatu yang keras (al-Kasru li Shai'in Ṣalbin).[174] Kalimat tersebut mengacu pada makna membunuh dan membinasakan (al-Qatlu wa al-Ihlāk). Frasa berikutnya yaitu penyebutan nama Sulaiman oleh seekor semut yang tanpa diikuti nama gelar (laqab) seorang Nabi atau raja. Hal ini dimaksudkan bukan untuk mengurangi kredebilitas positive image Nabi Sulaiman a.s., namun semuanya lebih didasarkan pada argumentasi bahwa tingkat popularitas beliau sudah dikenal baik di mata publik, bahkan pada binatang melata sekalipun semacam semut, sehingga penyebutan nama nabi menjadi sesuatu yang tidak penting lagi dipertahankan dan dipertaruhkan reputasi gelarnya.

Berangkat dari fenomena ini, tidak heren jika kemudian diakhir redaksi instruksinya, seekor semut menjelaskan dengan ungkapan "sedangkan mereka tidak menyadari" yang ditandai dengan kata wa hum lā yash'urūn. Kata ini mengesankan betapa semut itu tidak mempersalahkan Nabi Sulaiman a.s. dan tentara beliau seandainya mereka terinjak-injak, karena semut tersebut begitu paham dan menyadari bahwa "Sulaiman" adalah seorang nabi yang tentu saja kapasitasnya selalu berada dalam

---

[172]Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..... 689.

[173]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 360.

[174]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 242.

monitoring dan dijaga (ma'ṣum) oleh Allah,[175] sehingga ia tidak mungkin melakukan tindakan kriminal, bahkan tindakan pembunuhan sekalipun, kecuali dalam situasi dan kondisi lupa.

Setelah seekor semut menyampaikan instruksi kehawatirannya akan terinjak-injak pawai Nabi Sulaiman a.s. beserta bala tentaranya, kisah ini berlanjut pada fragmen berikutnya, yaitu respon Nabi Sulaiman a.s. terhadap instruksi seekor semut. Klausa "maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu" merupakan tanda-tanda yang mengarah pada kondisi respon Nabi Sulaiman a.s.. Frasa fatabassama ḍāḥikan min qaulihā adalah tanda-tanda respon pertama. Kalimat tabassama berasal dari akar kata basama yang berarti terbukanya dua bibir sehingga terlihat gigi-gignnya. al-Tabassum dan al-Ibtisam yaitu paling sedikitnya tertawa.[176] Sedangkan kalimat ḍāḥikan berasal dari akar kata ḍaḥaka yang juga berarti terbukanya dua bibir dan tampaknya semua gigi karena sesuatu yang menyenangkan.[177] Dalam konteks frasa ini, kalimat ḍāḥikan berfungsi sebagai hāl mu'akkidat (situasi penguat) yaitu suatu kalimat yang memberi faidah pada yang lain (yustafādu ma'nāhā min gairihā) atau pada kalimat sebelumnya (mimmā qablahā), sebab tertawa itu bermula dari senyum.[178] Dengan demikian, frasa fatabassama ḍāḥikan merupakan tanda yang mengacu pada respon kebahagiaan Nabi Sulaiman a.s. sewaktu mendengar perkataan seekor semut dengan cara tersenyum bahagia sebelum beliau sampai pada mereka.

---

[175]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,.....158.

[176]Muḥammad bin Mukram bin Manẓūr al-Afriqī, *Lisān al-'Arb*, Juz XII (Beirut: Dār Ṣadr, t.th.), 50.

[177]Ibrōhim Muṣṭafā Aḥmad al-Ziyāt Ḥāmid 'Abd al-Qādir Muḥammad al-Najjār, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Juz I (t.tp: Dār al-Da'wah, t.th.), 535.

[178]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 3205.

Respon kedua yang ditunjukkan Nabi Sulaiman a.s. setelah mendengar perkataan seekor semut yaitu memanjatkan doa pada Allah. Beliau memulai do'anya dengan kalimat rabbi yang mengacu pada panggilan dekat (al-Nidā' al-Qarīb) dan berhubungan secara langsung (al-Mubāshir al-Muttaṣil).[179] Kalimat auzi'nī menunjukkan permohonan Nabi Sulaimān a.s. agar Allah menganugerahkan suatu motivasi untuk senantiasa bersyukur, sekaligus langkah prefentif dari segala yang bertentangan dengan kesyukuran itu, yang mengikat hingga tidak terlepas atau luput dari diri beliau sesaat pun.[180]

Ungkapan syukur yang begitu mendalam dan tulus itu dikarenakan nikmat yang diberikan kepada dirinya. Kalimat 'alayya yang berarti "atasku" mengacu pada diri Nabi Sulaiman a.s.. Artinya, beliau mengakui bahwa anugerah tersebut merupakan nikmat di atas nikmat yang diberikan pada makhluk secara umum, bahkan di atas kenikmatan yang pernah diberikan pada para nabi pendahulunya, mengingat dirinya yang tidak hanya berstatus sebagai nabi (al-Nubuwwah), tetapi juga berprofesi sebagai sang raja (al-Mulk). Sedangkan penyebutan kalimat wa 'alā wālidayya yang berarti "dan kedua orang tuaku" mengacu pada ayah beliau yang bernama Daud; putra Yassa dan ibu beliau yang bernama Thashba'; putri Ya'ām.[181] Penyebutan kedua orang tua dikarenakan apabila seorang anak mendapatkan kebahagiaan, maka hal itu juga merupakan kenikmatan bagi kedua orang tuanya. Demikian pula, apabila seorang anak menjadi anak yang baik dan bertakwa, maka hal itu juga dapat

---

[179]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*,..... 578.

[180]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 207.

[181]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 244.

memberi manfaat buat mereka dengan doa yang dipanjatkan oleh anaknya.[182]

Setelah memohon agar Allah berkenan memberikan motivasi untuk senantiasa bersyukur pada-Nya, Nabi Sulaimān mengajukan permohonan berikutnya dengan tanda "dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai". Amal shaleh yang dimaksudkan di sini yaitu perbuatan yang disenangi oleh Allah sebagai bentuk terima kasih dengan perbuatan (al-Shukru bi al-Arkān)[183] setelah beliau mengucapkan syukur dengan ucapan (al-Shukru bi al-Lisān), sebagaimana klausa sebelumnya. Sedangkan klausa "dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh" mengacu pada permohonan Nabi Sulaiman a.s. tingkat terakhir dan yang paling sempurna dari permohonan sebelumnya.

Permohonan di atas menggunakan redaksi Adkhilnī bi Raḥmatika. Kalimat ini merupakan kata-kata yang –dalam ilmu stilistika- disebut kināyat[184] yang mengacu pada permohonan agar Nabi Sulaiaman a.s. dijadikan sebagai penghuni surga.[185] Penyebutan kalimat bi Raḥmatika mengacu pada proses menjadi penghuni surga melalui rahmat Allah, sebab rahmat-Nya merupakan sarana (wasīlah) masuk surga. Hanya saja, Nabi Sulaiman a.s. memohon agar status menjadi penghuni surga tidak hanya dinikmati sendiri an-sich, tetapi juga bersama hamba-hamba-Nya yang lain yang shaleh. Tanda ini

---

[182]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418),

[183]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 181.

[184]Kinayah adalah lafaz yang dimaksudkan untuk menunjukkan pengertian lazimnya, tetapi dapat dimaksudkan makna asalnya. Lihat; al-Sayyid Aḥmad al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāgah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414), 298.

[185]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmū, *al-Kashshāf*,..... 361.

menunjukkan sikap santun dan rendah diri beliau[186] seiring status ganda yang telah diraihnya; yaitu sebagai nabi dan raja yang nota bene status tersebut tidak akan pernah terjadi lagi pasca beliau.

2. Episode Kisah Burung Hud-hud dengan Nabi Sulaimān a.s.

وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾
لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ
فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً
تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا
يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ
ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ
وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾
۞ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ
ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾

"Dan dia memeriksa burung-burung lalu berkata: "Mengapa Aku tidak melihat hud-hud, apakah dia termasuk yang tidak hadir. Sungguh Aku benar-benar akan mengazabnya dengan azab yang keras atau benar-benar menyembelihnya kecuali jika benar-benar dia datang kepadaku dengan alasan yang terang. Maka tidak lama kemudian (datanglah hud-hud), lalu ia berkata: "Aku Telah mengetahui sesuatu yang kamu belum

[186]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10764.

mengetahuinya; dan kubawa kepadamu dari negeri Saba suatu berita penting yang diyakini. Sesungguhnya Aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar. Aku mendapati dia dan kaumnya menyembah matahari, selain Allah; dan syaitan Telah menjadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka lalu menghalangi mereka dari jalan (Allah), sehingga mereka tidak dapat petunjuk, agar mereka tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Allah, tiada Tuhan yang disembah kecuali Dia, Tuhan yang mempunyai 'Arsy yang besar. Berkata Sulaiman: "Akan kami lihat, apa kamu benar, ataukah kamu termasuk orang-orang yang berdusta. Pergilah dengan (membawa) suratku ini, lalu jatuhkan kepada mereka, Kemudian berpalinglah dari mereka, lalu perhatikanlah apa yang mereka bicarakan". (Qs. Al-Naml (27): 20-28)

Jika ayat sebelum ini berbicara tentang perjalanan Nabi Sulaiman a.s. bersama tentaranya, yang diselingi dengan uraian tentang ucapan semut serta kesyukuran beliau dengan menggunakan setting di suatu lembah semut (wādī al-Naml), maka ayat-ayat di atas meneruskan dengan manyatakan bahwa Nabi Sulaiman a.s. bersama tentara-tentaranya melanjutkan perjalanan dan setibanya di tempat tujuan, beliau mengadakan inspeksi barisan, sebagai bentuk tuntutan perhatian (al-'Ināyat) beliau terhadap urusan kerajaan untuk mengecek siapa di antara bala tentaranya yang hadir dan siapa saja yang absen,[187] antara lain dia memeriksa barisan burung-burung.

Dalam konteks ini, narator (Allah) menjelaskan tentang sesuatu yang diperbuat oleh Nabi Sulaiman dengan tanda berupa

---

[187]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Sūr*, Juz V (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1415), 419.

klausa tafaqqada al-Ṭaira. Kalimat tafaqqada pada dasarnya berasal dari kata faqada yang berarti kehilangan.[188] Namun jika kalimat ini dijadikan kalimat transitif dengan cara di-tasydīd–kan pada 'ain fi'il-nya (ṣīgat tafa'ul), maka kalimat ini tidak hanya berarti mencari sesuatu yang hilang, tetapi lebih jauh mengacu pada mencari tahu atau membahas tentang faktor-faktor yang menyebabkan sesuatu itu hilang[189] yang -dalam hal ini- terkait dengan ketiadaan seekor burung Hud-hud. Karena itu, tidak heran jika kemudian pada kisah berikutnya, Nabi Sulaiman a.s. menggunakan kalimat interogatif "mā liya lā arā al-Hud-hud" yang mengacu pada makna "faktor apa yang menyebabkan diriku tidak bisa melihat burung Hud-hud?".[190]

Dari analisis di atas, pada kasus ini, Nabi Sulaiman a.s. sebenarnya tidak bermaksud untuk mempertanyakan ketidakhadiran Hud-hud yang berarti menandakan tentaranya telah membelot, tetapi beliau hanya menyangsikan (yastab'adu) pada dirinya sendiri jika burung Hud-hud tersebut tertinggal dari barisan pawai beliau, sehingga beliau perlu mengetahui faktor-faktornya; apakah Hud-hud tertutupi tentara lain ataukah ia telah jadi mangsa binatang buas lain. Namun ketika beliau kroscek langsung satu-persatu dan ternyata seekor Hud-hud benar-benar tidak berada disela-sela tentara daratnya (al-Ṭuyūr),[191] maka akhirnya beliau menyatakan dengan klausa am kāna min al-Ḍā'ibīn.

Setelah Nabi Sulaiman a.s. memastikan bahwa salah-satu tentara daratnya yang bernama Hud-hud absen tanpa izin, maka sebagai seorang nabi dan raja yang adil serta bijaksana, Nabi Sulaiman membuat "perhitungan" dengan cara akan

---

[188]Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,.....1145.

[189]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 245.

[190]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,.....246.

[191]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10766.

menjatuhkan dua alternatif sanksi, yaitu beliau akan menyiksanya dengan siksaan yang pedih atau beliau akan menghabisi nyawanya. Kebijakan Nabi Sulaiman a.s. menjatuhkan sanksi berupa siksaan yang pedih (adhāban shadīdan) bertujuan sebagai bahan pelajaran (ta'dīb) bagi dirinya dan langkah preventif (irtidā') terhdap tentara darat yang sejenisnya (li amthālihī) agar tidak melakukan tindakan yang sama. Berbeda dengan sanksi siksaan yang tidak sampai menghilangkan nyawa, pilihan berikutnya yaitu sanksi berupa penyembelihan (al-Tadhbīḥ) yang bertujuan sebagai bentuk pelajaran bagi pasukan tentara-tentara yang lain,[192] semisal tentara udara dan tentara metafisik.

Bukti nyata dari dua alternatif sanksi ini direpresentasikan dengan tanda berupa huruf Aw yang berfungsi sebagai li al-Takhyīr[193] pada klausa la u'adhdhibannahū adhāban shadīdan aw la adhbaḥannahū. Sedangkan penggunaan huruf lām qasam (sumpah) dan nūn taukīd (aksentuasi) dalam dua sanksi tersebut merupakan bukti keseriusan beliau dalam merealisasikan sanksi yang akan dijatuhkannya,[194] terkecuali dalam kasus ketidakhadiran yang tanpa izin tersebut, seekor Hud-hud dapat membawa alasan (al-Ḥujjah) yang jelas dan dapa diterima (al-Mubīn). Karena itu, penggunaan huruf aw dalam klausa aw laya'tiyannī bi sulṭānin mubīn, bukan merupakan huruf yang berfungsi sebagai li al-Takhyīr, tetapi berfungsi sebagai bahan pertimbangan (li al-Taqsīm).[195] Pernyataan ini memberikan penegasan bahwa Nabi Sulaiman a.s. benar-benar sebagai tipologi nabi dan raja yang bijaksana sehingga dalam

---

[192]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*,..... 419.
[193]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 247.
[194]*Ibid.*,
[195]*Ibid.*,

menjatuhkan sanksi penuh dengan berbagai pertimbangan sesuai dengan perkembangan situasi-kondisi dan bukti yang ada.

Seusai Nabi Sulaiman a.s. menjelaskan tentang sanksi yang akan dijatuhkan pada si burung Hud-hud, cerita berlanjut tentang kedatangan burung tersebut yang ditandai dengan klausa fa makatha gaira ba'īdin. Kata makatha berarti thabāt ma'a intiẓār, yaitu "tinggal menanti di satu tempat untuk beberapa saat".[196] Hanya saja, dalam klausa tersebut tidak ada penjelasan siapa yang menanti, disebabkan kata kerja tersebut (maktha) subjeknya berupa ḍamīr mustatir. Ada yang berpendapat kembali pada Nabi Sulaiman a.s., yakni beliau menanti tidak terlalu lama. Namun ada juga yang berpendapat bahwa yang menunggu yaitu burung Hud-hud itu.[197] Namun jika dilihat pada teks tersebut dan teks-teks selanjutnya, maka dapat dipastikan bahwa yang menanti di sini yaitu burung Hud-hud,[198] sebab penantian burung tersebut ketika itu bukan berarti berdiam di satu tempat tidak bergerak, tetapi dia terbang dan berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain.[199] Selain itu pula, penggunaan kata gaira ba'īdin yang berarti "tidak jauh" mengacu pada kondisi waktu (gaira ẓamānin ba'īdin), yaitu sang burung Hud-hud datang dalam waktu singkat.[200]

Dengan demikain, dari analisa di atas, tentu saja sebagai pihak yang bersalah, burung tersebut meyadari sepenuhnya bahwa ketidakhadirannya yang tanpa izin telah membangkitkan emosi sang raja, Nabi Sulaiman a.s.. Karena itu, pada klausa selanjutnya, sang Hud-hud segera datang menghadap Nabi

---

[196]al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfaẓ*,..... 281.

[197]Muhyi al-Dīn al-Darwaish, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz VII (Syiria: Dār al-Irshād, t.th.), 191.

[198]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 186.

[199]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 248.

[200]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 364.

Sulaimān a.s. dengan menggunakan tanda huruf fā' yang berfungsi sebagai li al-Ta'qīb[201] yaitu berturut-turut. Kata fa qāla di sini berarti sang Hud-hud langsung berkata, "aku telah mengetahui (aḥattu) sesuatu yang kamu belum mengetahuinya (mā lam tuḥit)".

Kata aḥaṭṭu terambil dari kata aḥāṭa yang berarti "meliputi dan mengelilingi sehingga tidak ada satu bagian pun dari yang dikelilingi itu yang berada di luar jangkauan". Dari sini pagar yang mengelilingi rumah dinamai hīṭat.[202] Kata iḥāṭatan berarti mengetahui sesuatu dari segala arah[203] atau mengetahui sesuatu dengan sempurna, baik lahir maupun batin.[204] Dengan demikian, klausa aḥaṭṭu bimā lam tuḥiṭ bihī berarti mengacu pada pengakuan burung Hud-hud yang berarti "aku telah mengetahhui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya".[205] Dalam klausa ini, Hud-hud mengklaim bahwa pengetahuan dirinya yang sangat luas dan menyeluruh menyangkut kerajaan Saba' melebihi pengetahuan Nabi Sulaiman a.s.. Klaim ini sebenarnya bertujuan untuk meredam emosi serta menghipnotis (al-Ẓuhlu) Nabi Sulaimān a.s. sebagai sang penguasa, sehingga timbul gairah kerinduan (al-Tashawwuq) yang teramat mendalam pada diri beliau untuk mengetahui kabar yang akan dibawa oleh sang Hud-hud.[206] Karena itu, maka sang Hud-hud langsung membeberkan informasi yang ia dapatkan, sebagai bukti dan alasan logis tentang ketidakhadirannya selama ini

---

[201]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10768.

[202]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 211.

[203]Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz VI (Kairo: Dār Ṭayyibat, 1417), 155.

[204]'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, Juz I (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405), 25.

[205]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farah al-Anṣārī al-Khazrajī Shamshu al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz XIII, (Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1423), 170.

[206]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10769.

berupa klausa "dan aku bawa kepadamu dari negeri Saba' suatu berita penting yang diyakini".

Klausa wa ji'tuka bi sabai'in bi naba'in yaqīn yang berarti "dan aku bawa kepadamu dari negeri Saba' suatu berita penting yang diyakini" mengacu pada bentuk pembuktian sang Hud-hud dari pernyataan aw laya'tiyannī bi sulṭānin mubīn, sebagaimana ungkapan Nabi Sulaiman a.s. di atas. Dalam konteks ini, sang Hud-hud memasukkan pesan kedua bahwa ia baru saja kembali dari perjalanan jauh, yaitu dari negeri Saba' yang terletak di selatan Jazirah Arab. Kalimat Sabā' pada dasarnya merupakan nama seseorang yaitu Sabā' bin Yashjab bin Ya'rab bin Qaḥṭān. Akan tetapi, dalam perkembangannya yang lebih jauh, nama ini akhirnya dijadikan nama suatu kabilah atau nama suatu kota yang terkenal dengan Ma'rib di mana lokasinya berada di Yaman dan jarak tempuhnya dari Ṣan'ā harus ditempuh melalui perjalan selama tiga malam.[207]

Terkait dengan klausa di atas, terdapat tanda menarik yang perlu diperhatikan dalam ungkapan sang Hud-hud di atas, yaitu kalimat bi saba'in yang digandengkan dengan kalimat bi naba'in. Penggunaan kalimat bi naba'in ini mempunyai kelebihan tertentu apabila dilihat dari dua disiplin keilmuan; Pertama, perspektif ilmu stilistika. Kalimat ini mengandung simponi yang sangat indah dan sesuai dengan maksud yang dikehendaki. Kalimat ini dinamakan Jinās Nāqiṣ. Jinās yaitu penyesuaian bunyi dua kalimat dalam hurufnya, tetapi mempunyai makna yang berbeda.[208] Dalam hal ini, kata bi saba'in sebelumnya didahului oleh kata bi naba'in dengan bentuk penyesuaian bunyi berupa [bi] sa[ba'in] mempunyai bunyi yang sama dengan [bi] na[ba'in].

---

[207]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasiṭ*,..... 3207.

[208]*Jinās Nāqiṣ* atau disebut juga *Jinās Ġairu Tām* adalah tidak adanya penyesuaian pada salah-satu dari empat aspek; yaitu huruf, jumlah huruf, harkat dan sukunnya. Lihat selengkapnya; al-Sayyid Ahmad al-Hashimi, *Jawāhir*,..... 344.

Dua kalimat tersebut hanya berbeda dalam ucapan huruf nūn yang dibaca na dan sīn yang dibaca sa, karena itu dinamakan Janās Nāqiṣ.

Kedua, perspektif ilmu semantik. Dalam klausa tersebut tidak menggunakan kalimat bi khabarin, tetapi bi naba'in yang kedua-duanya mempunyai makna berbeda. Kata khabarun berfungsi untuk menjelaskan informasi atau kabar secara umum; sedangkan naba'un hanya digunakan pada informasi atau kabar yang mengagumkan (al-'Ajīb) atau informasi aktual dan spektakuler. Dengan demikian, diksi kalimat tersebut merupakan kalimat yang dipilih sang Hud-hud untuk meyakinkan Nabi Sulaimān a.s. bahwa ia melakukan misi berat yang dapat dipertanggungjawabkan validitas dan autentisitasnya.

Setelah burung Hud-hud merasa berhasil menghipnotis Nabi Sulaiman a.s., bahwa apa yang telah diketahuinya bukanlah sekedar "gosip" belaka, tetapi berdasarkan suatu penyelidikan yang dilakukan sendiri dengan tanda kalimat yaqīn yang mengacu pada kabar faktual dan terpercaya, maka pada frasa berikutnya, sang burung Hud-hud melanjutkan informasi hasil risetnya yang meliputi dua hal; Pertama, sang Hud-hud mendeskripsikan tentang kehebatan kerajaan Saba' dari segi materialnya. Kedua, selain menguraikan kehebatan, sang Hud-hud juga membeberkan kelemahan kerajaan Saba' dari sisi spritualnya.

Informasi yang disajikan oleh sang Hud-hud tentang hasil risetnya terkait dengan kehebatan kerajaan Saba' dari sisi materialnya diekspresikan dengan tanda innī wajadtu imra'atan tamlikuhum. Kata innī merupakan klarifikasi (al-Bayān) dari kelanjutan kata bi naba'in, sehingga kata ini tidak membutuhkan huruf 'aṭaf.[209] Adapun fungsi penggunaan huruf taukīd inna

[209]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 252.

yang bermakna "sesungguhnya" mengacu pada signifikansi informasi (li ahammiyat al-Khabar) yang akan disampaikan oleh sang Hud-hud, yaitu imra'atan tamlikuhum yang berarti "seorang perempuan yang memerintah mereka". Dengan demikian, penggunaan kata innī dalam klausa tersebut bukan dalam konteks upaya memperkokoh hasil temuan sang Hud-hud agar Nabi Sulaiman a.s. mempercayainya, tetapi lebih jauh merupakan suatu fenomena "ganjil" lantaran yang menjadi penguasa kerajaan Saba' itu adalah seorang perempuan, mengingat sepanjang sejarah kepemimpinan di kalangan Bani Isra'il, belum pernah diketahui (lam yakun ma'hūdan) terdapat seorang perempuan yang mengendalikan suatu kekuasaan,[210] kecuali pada masa ini saja; suatu masa yang bersamaan dengan kekuasaan yang dikendalikan oleh Nabi Sulaimān a.s.. Sedangkan yang dimaksud dengan kata imra'atan yang berarti "perempuan" mengacu pada seorang yang beranama Balqis.[211] Ia adalah putri Shurahīl bin Mālik bin Rayyān yang melanjutkan karir politik kekuasaan bapaknya.[212]

Klausa wa ūtiyat min kulli shai'in yang berarti "dia dianugerahi segala sesuatu" bukan dalam pengertian umum, tetapi dianugerahi segala sesuatu yang dapat menjadikan kekuasaannya langgeng, kuat dan besar, misalnya tanah yang subur, penduduk yang taat, kekuatan bersenjata yang tangguh, serta pemerintahan yang stabil.[213] Kalimat wa ūtiyat (bentuk pasif dengan ḍamīr mustatir) ini dimaksudkan oleh sang Hud-hud

---

[210]*Ibid.*,

[211]Sepanjang eksplorasi penulis dalam kitab-kitab tafsir, hanya terdapat dua kitab tafsir yang menjelaskan nama Balqis yang ditulis Bilqis (dengan huruf "I atau kasrah") yaitu tafsir karya Imam Nawawi dan Ibnu 'Āshūr. Lihat selengkapnya; Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī al-Bantanī, *Marah Labīd*,..... 171. Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 252.

[212]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasiṭ*,..... 318.

[213]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 211.

untuk membedakan dengan kehebatan kekuasaan Nabi Sulaiman a.s. yang diungkapkan oleh beliau sendiri dengan klausa wa ūtīnā min kulli shai'in (bentukh pasif dengan ḍamīr mutakallim). Artinya, kehebatan kekuasaan Nabi Sulaiman a.s. dikarenakan beliau tidak saja berkuasa menjadi raja, tetapi juga dikarenakan beliau menjadi seorang nabi, sementara kehebatan kekuasaan Balqis hanya terbatas pada kekuasaan saja[214] yang tidak jauh berbeda dengan jenis-jenis kekuasaan lain yang ada di dunia. Karena itu, kehebatan dan kebesaran kerajaan Balqis, pada penghujung ayat ini secara khusus dideskripsikan dengan klausa wa lahā 'arshun 'aẓīm.

Kata 'arshun berarti tempat duduk kerajaan[215] yang mengacu pada singgasana yang besar.[216] Penyebutan secara khusus frasa tersebut untuk meremehkan (istisgār) kondisi kekuasaan Balqis dibanding kekuasaan Nabi Sulaiman a.s., sehingga dalam kondisi yang sama sang Hud-hud menampilkannya sebagai kekuasaan yang besar.[217] Adapun kata 'arshun yang disifati dengan kata 'aẓīm, semata-mata untuk membedakan dengan kebesaran singgana Allah yang meliputi semua makhluk secara mutlak.[218]

Tidak jauh berbeda dengan informasi kehebatan kerajaan Saba' dari segi materialnya yang menggunakan kalimat wajadtu, informasi tentang kelemahan kerajaan tersebut dari sisi spritualnya, juga menggunakan kalimat yang sama. Hanya saja, dalam kasus ini, sang Hud-hud membeberkan kelemahan spritual mereka lebih detail, bahkan ia menjelaskan tentang faktor-faktor yang dapat menjerumuskan mereka pada jurang

---

[214]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsyarī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 365.

[215]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10771.

[216]al-Nuḥās, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Juz, V (Mekkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1409), 125.

[217]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 365.

[218]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10772.

kelemahan tersebut. Kelemahan spritual mereka yang dibeberkan oleh sang Hud-hud ditandai dengan frasa "wajadtuhā wa qaumuhā yasjudūna li al-Shamsi min dūni Allāh". Frasa ini mengacu tentang aktivitas spritual Balqis dan kaumnya yang difokuskan untuk menyembah kepada matahari, bukan kepada Allah. Dalam konteks ini, seekor Hud-hud seakan-akan menjelaskan bahwa hal terpenting dari sekian informasi yang dibawanya yaitu perempuan yang bernama Balqis dan kaumnya itu, mereka tidak menyembah Allah, tetapi justeru menyembah matahari yang nota bene benda langit tersebut merupakan makhluk Allah.

Faktor-faktor yang melemahkan spritual mereka sampai menyembah matahari disebabkan perilakunya telah diperindah (zuyyina) oleh setan, sehingga aktivitas spritual tersebut dianggapnya baik.[219] Dalam kondisi yang demikian, tidak heran jika kemudian setan berhasil menghalangi mereka dari suatu jalan yang ditandai dengan klausa fa ṣaddahum 'ani al-Sabīl. Klausa ini secara tekstual tidak menyebut jalan apa yang dimaksud. Namun demikian dari konteks ayat yang berbicara tentang setan, diketahui bahwa jalan yang dimaksud pastilah jalan yang telah Allah tunjukkan dan anjurkan untuk ditelusuri. Tidak dijelaskannya jalan itu, di samping untuk mempersingkat redaksi, juga untuk mengisyaratkan bahwa jalan tersebut pada hakikatnya dikenal oleh manusia bila mereka menggunakan fitrahnya yang suci.[220]

Upaya dan rekayasa yang dilakukan setan, mulai dari memperindah sampai akhirnya berhasil menghalangi mereka dari mendapat hidayah, semuanya dilakukan semata-mata agar mereka tidak menyembah pada Allah. Upaya tersebut ditandai dengan klausa allā yasjudū li Allāhi. Kalimat allā, pada dasarnya

---

[219]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl*,..... 380.

[220]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 213.

tersusun dari kata an dan lā. Kedua kata ini akhirnya dimasukkan (idgām), kemudian huruf nūn dalam kata an dilebur jadi satu dengan huruf lā, sehingga dari hasil asimilisasi tersebut menghasilkan kalimat berbentuk allā. Dengan demikian, klausa ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari klausa sebelumnya bahwa "dan setan telah menjadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka" (wazayyana lahum al-Shaiṭānu a'mālahum) yang bertujuan "agar mereka tidak menyembah Allah" (li allā yasjudū li Allāhi). Sedangkan huruf jir li yang terdapat sebelum kalimat allā (li allā) dalam posisi dibuang (mahdhūf).[221]

Setelah seekor Hud-hud membeberkan kelemahan spritual dan faktor-faktor keterpurukan mereka, dalam kisah lebih lanjut, sang Hud-hud ternyata justeru melakukan koreksi terhadap aktivitas ritual mereka yang menyembah matahari. Ini diekspresikan dalam klausa "(Dzat) yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan". Kata al-Khab'a yang berarti "tersembunyi" mengacu pada sifat kebesaran kekuasaan (al-Qudrah) Allah yang berkuasa untuk memberikan segala sesuatu yang mereka tidak mengetahuinya; berupa diturunkannya air hujan dari langit, dikeluarkannya tumbuh-tumbuhan dari bumi dan yang memberikan rezeki pada mereka.[222]

Sedangkan klausa waya'lamu mā tukhfūna wamatu'linūn yang berarti "(Dzat) yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan" mengacu pada sifat keluasan ilmu pengetahuan (al-'Ilm) Allah. Kalimat mā tukhfūna yang berarti "apa yang kamu sembunyikan" mengacu pada gerak-gerik hati (Qulūbun); sedang kalimat mā tu'linūn yang

---

[221]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10773.

[222]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 255.

berarti "apa yang kamu nyatakan" mengacu pada pernyataan yang diucapkan oleh lidah (alsinatun).[223]

Klausa rabbun al-'Arshi al-'Aẓīm yang berarti "Tuhan yang mempunyai singgasana yang besar" mengacu pada sifat kebesaran singgasana Allah. Kata al-'Arsh -dalam bentuk definitif atau ma'rifah- yang disifati dengan kata al-'Aẓīm[224] dalam konteks ini untuk mempertegas adanya perbedaan mendasar dengan kata 'Arshun -dalam bentuk infinitif atau nakirah- yang juga sama-sama disifati dengan kata 'aẓīm yang dimiliki oleh ratu Balqis. Bagi kata al-'Arsh yang disebut pertama, dalam hal ini singgasana Allah yaitu mengacu pada kebesaran singgasana Allah yang meliputi seluruh isi langit dan bumi,[225] sementara yang dimaksud 'arshun 'aẓīm yang dinisbatkan pada singgasana Balqis yaitu hanya mengacu pada jenis singgasana yang sama dengan singgasana para penguasa lain yang ada di dunia ini, sebagaimana yang telah dijabarkan di depan.

Pengakuan sang Hud-hud ditemukannya Negeri Saba' dengan segala kelebihan dan kekurangannya, ternyata belum sepenuhnya mendapat kepercayaan serius dari Nabi Sulaiman a.s.. Dalam konteks ini, Nabi Sulaiman a.s. menggunakan tanda berupa klausa sananẓuru aṣadaqta am kunta min al-Kādhibīn. Klausa sananẓuru ini, pada dasarnya berasal dari akar kata naẓara yang berarti melihat. Akan tetapi, untuk membuktikan

---

[223]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 282.

[224]Beberapa fungsi kalimat yang bersifat definitif *(ma'rifah)*, yaitu; *Pertama*, untuk menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui yang telah disebutkan sebelumnya. *Kedua*, untuk menunjukkan sesuatu yang telah diketahui oleh pendengarnya. *Ketiga*, untuk menunjukkan hakikat makna secara keseluruhan. *Keempat*, untuk menunjukkan seluruh pengertian yang tercakup di dalamnya. Lihat selengkapnya; Ahmad Izzan, *Studi Kaidah Tafsir al-Qur'an: Menilik Keterakaitan Bahasa-Tekstual dan Makna-Kontekstual* (Bandung: Humaniora, 2009), 44.

[225]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 285.

validitas suatu informasi, apakah tergolong fakta atau hanya berupa opini, maka di sini rasanya tidak cukup jika hanya dilihat dengan mata. Karena itu, kata tersebut mengalami perluasan makna (hipernim) dari melihat dengan mata berubah pada mengetahui dengan bukti nyata.[226] Dengan demikian, kata sananẓuru mengacu pada permintaan Nabi Sulaiaman a.s. untuk membuktikan validitas informasi tersebut dengan cara dipelajari, diuji-coba serta diselidiki dengan teliti (al-Taṣaffuḥ).

Klausa aṣadaqta am kunta min al-Kādhibīn merupakan bentuk pertanyaan (istifhām)[227] Nabi Sulaiman a.s. pada burung Hud-hud. Hal ini disampaikan dalam rangka untuk memurnikan bentuk ancaman yang dijanjikan pada Hud-hud ketika pada akhirnya ia betul-betul sebagai pihak yang bersalah. Adapun perubahan rangkaian redaksi dari bentuk kata kerja (jumlah fi'liyah) yang berupa kalimat aṣadaqta pada kata benda (jumlah ismiyyah) yang berupa kalimat kunta min al-Kādhibīn juga mempunyai fungsi tersendiri. Klausa pertama berfungsi pada pengetahuan Nabi Suliaman a.s. tentang kebenaran informasi burung tersebut, hanya saja karena informasi yang dibawanya membutuhkan suatu pembuktian, maka wajar jika pada klausa berikutnya beliau mengokohkannya. Sedangkan perubahan pada klausa yang kedua berfungsi sebagai perilaku waspada Nabi Sulaiman untuk tidak gegabah menuduh salah-satu tentaranya sebagai pembohong. Artinya, andai saja informasi yang dibawa Hud-hud ternyata hanya kabar bohong, maka dalam hal ini burung tersebut bukan satu-satunya makhluk pembohong, tetapi juga masih banyak makhluk lain yang mempunyai perilaku yang sama.[228] Perubahan kedua bentuk tersebut mengacu pada etika

---

[226]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10774.

[227]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 193.

[228]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10775.

pembicara dengan mitra bicara,[229] yang dalam hal ini yaitu etika Nabi Sulaiman a.s. sebagai seorang nabi dan raja yang bijaksana.

Pada saat menjalani pemeriksaan, sang Hud-hud dituntut untuk membawa sepucuk surat agar disampaikan pada penguasa Saba' yang ditandai dengan klausa idhhab bi kitābī fa alqih ilaihim. Surat ini merupakan ikon untuk mengungkap kejujuran sang Hud-hud jika saja nanti sekembalinya dari kerajaan Saba', ternyata ia tidak membawa sepucuk surat balasan dari sang ratu. Dalam fragmen ini, terjadi perubahan alur cerita (plot) yang begitu cepat antara klausa sananẓuru dan idhhab bi kitābī. Pergantian peristiwa dari proses pertanyaan validitias informasi (aṣadaqta am kunta min al-Kādhibīn) ke peristiwa pembuktian validitas informasi (idhhab bi kitābī) menunjukkan ada peristiwa lain yang tidak terekam dalam alur cerita. Sebut saja misalnya, prosesi pembuatan surat yang dilakukan oleh Nabi Sulaiman a.s.. Ini menunjukkan bahwa rekaman peristiwa tersebut tidak penting untuk ditampilkan. Hal ini disebabkan fokus ceritanya hanya untuk mengungkap kasus pembuktian kebenaran informasi sang Hud-hud, sehingga deskripsi tentang seputar prosesi penulisan surat menjadi suatu adegan yang tidak layak untuk ditampilkan agar cerita tidak terkesan bertele-tele. Dengan demikian, frasa idhhab bi kitābī merupakan kata-kata Ījāz.

Ketika surat tersebut sudah sampai di tempat tujuan, Nabi Sulaiman a.s. memerintahkan pada sang Hud-hud agar dilemparkan pada mereka. Kata alqi merupakan kata imperatif yang berasal dari kata alqā-yulqī-ilqā'an yang berarti melemparkan sesuatu ke bumi. Adapun maksud perintah Nabi Sulaiman agar dilemparkan "pada mereka" yang menggunakan pronomina plural (ilaihim) yaitu mengacu pada diri Ratu Balqis

---

[229]Badru al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh bin Bahādir al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm*,..... 63.

beserta kaumnya yang menyembah matahari sebagai bentuk perhatian Nabi Suliamian a.s. dalam persoalan agama.[230]

Setelah Nabi Sulaiman a.s. menyuruh untuk melemparkan surat tersebut, pesan berikutnya yang diperintahkan beliau yaitu menyuruh sang Hud-hud agar berpaling dari mereka menuju satu tempat terlindung, tetapi tidak terlalu jauh dari mereka sehingga ia dapat mengetahui pembicaraan mereka, barulah kemudian memperhatikan apa saja yang mereka diskusikan terkait isi surat yang ia sampaikan. Frasa fa tawallā 'anhum yang berarti berpaling mengacu pada perintah Nabi Sulaiman a.s. agar sang Hud-hud berpaling pada suatu tempat yang dekat dengan mereka.[231] Sedangkan kata unẓur yang berarti melihat yaitu mengacu pada bentuk penyelidikan, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Penyelidikan yang harus dilakukan oleh sang Hud-hud ini, terkait dengan perilaku mereka terhadap isi surat tersebut. Karena itu, kata yarji'ūn megacu pada respon mereka, baik positif atau negatif.[232] Dengan demikian, klausa fanẓur mādhā yarji'ūn merupakan pesan esensial Nabi Sulaiman a.s. dari target kebenaran informasi yang dibawa oleh Hud-hud.

Dari semua penjelasan di atas, dalam fragmen ini belum menunjukkan adanya konflik. Kisah tersebut masih berjalan secara datar yang bersifat pengenalan semata. Namun jika dilihat dari sisi komunikasi yang terjadi antara Nabi Sulaiman dengan seekor Hud-hud, maka pada fragmen ini sudah ada perubahan model komunikasi dari fragmen yang sebelumnya menggunakan komunikasi linier ke model komunikasi interaksional.[233] Seekor

---

[230]Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusian al-Qumī al-Naisābūrī, *Ġarā'ib al-Qur'ān*,..... 302.

[231]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*,..... 3210.

[232]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 257.

[233]Komunikasi interaksional merupakan komunikasi umpan balik *(feedback)* gagasan. Dalam komunikasi model ini, ada yang bertindak sebagai *sender* untuk mengirimkan informasi, dan ada pula yang bertindak sebagai *receiver* yang melakukan seleksi,

Hud-hud yang berstatus sebagai sender menyampaikan informasi temuannya, sedang Nabi Sulaiman a.s. yang bertugas sebagai receiver menanggapinya dengan cara pembuktian verifikasi data, sehingga proses komunikasi keduanya berlangsung dalam dua arah (two-away) maupun proses perputaran arah (cylical process).

Selain menjelaskan tentang model komunikasi antara Nabi Sulaiman a.s. dan seekor burung Hud-hud, dalam frgamen ini narator mulai memunculkan tokoh antagonisnya, yaitu Ratu Balqis dan kaumnya. Dalam menampilkan watak tokoh, narator menggunakan metode dramatik[234] di mana Ratu Balqis dideskripsikan sebagai seorang ratu yang kaya raya dan seorang ratu yang menyembah matahari melalui penjelasan seekor Hud-hud. Ratu Balqsi dalam kisah ini akan menjadi tokoh antagonis yang melawan Nabi Sulaiman a.s. sebagai tokoh protagonisnya.

3. Episode Respon Ratu Balqis atas Surat Nabi Sulaimān a.s.

Fragmen ini berkisah tentang respon Ratu Balqis atas surat Nabi Sulaiman a.s. serta pengumpulan pejabat teras dan penasihatnya. Dalam fragmen ini, terjadi dua model komunikasi antara sang ratu dan pejabat terasnya. *Pertama,* komunikasi linier atau satu arah. Ini tampak terlihat ketika sang ratu -sebagai pihak *sender-* menguraikan tentang seputar "surat sakti" yang telah diterimanya pada pejabat terasnya yang berstatus sebagai pihak *receiver*. Semua ini dijelaskan dalam Qs. Al-Naml (27): 29-31. *Kedua,* komunikasi transaksional,[235] sebagaimana dijabarkan

---

interpretasi dan memberikan respon balik terhadap pesan *sender*. Lihat selengkapnya; Akhmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'an,*..... 121.

[234]Dramatik merupakan metode seorang narator dalam menjelaskan watak seorang tokoh dengan cara tidak langsung, di antaranya dengan cara menyajikan percakapan pelaku-pelaku lain. Lihat; Mardjoko Idris, *Kritik Sastra Arab,*..... 79-80.

[235]Model komunikasi ini hanya dapat dipahami dalam konteks hubungan *(relationship)* di antara dua orang atau lelbih. Proses komunikasi ini menekankan semua perilaku

dalam Qs. Al-Naml (27): 32-35. Dalam konteks ini, terjadi perubahan status pengirim dan penerima pesan. Pejabat teras yang semula bertindak sebagai penerima pesan, maka pada Qs. Al-Naml (27): 33 mereka menjadi pihak yang mengirimkan pesan. Di sinilah forum dialog mulai ditampilkan, seperti penjelasan di bawah ini.

قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ
ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟
أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ
وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا
دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى
مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾

"Berkata ia (Balqis): "Hai pembesar-pembesar, Sesungguhnya Telah dijatuhkan kepadaku sebuah surat yang mulia. Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan Sesungguhnya (isi)nya: "Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Bahwa janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri". Berkata dia (Balqis): "Hai para pembesar berilah Aku pertimbangan dalam urusanku (ini) Aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)". Mereka menjawab: "Kita adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dan (juga) memiliki keberanian yang sangat (dalam peperangan), dan Keputusan

adalah komunikatif dan masing-masing pihak yang terlibat dalam komunikasi memiliki konten pesan yang dibawanya dan saling bertukar dalam transaksi. Lihat selengkapnya; Akhmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'an,*..... 121.

berada ditanganmu, maka pertimbangkanlah apa yang akan kamu perintahkan". Dia berkata: "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat. Dan Sesungguhnya Aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu". (Qs. Al-Naml (27): 29-35)

Kisah ini dimulai dengan pernyataan Ratu Balqis tentang sepucuk surat yang telah diterimanya pada pejabat teras dan penasihatnya setelah mereka berkumpul di pendopo kerajaan. Hal ini ditandai dengan pernyataan sang ratu dengan tanda berupa farasa yā ayyuhā al-Mala'u. Kata al-Mala'u mengacu pada suatu kelompok yang berkumpul untuk bertukar pendapat.[236] Dalam konteks ini berarti para pejabat teras dan penasihatnya. Kemudian setelah para pejabat teras sudah berkumpul di pendopo Ratu Balqis, maka ia mengutarakan maksud pengumpulannya yang ditandai dengan klausa innī ulqiya ilayya kītabun karīm. Kata ulqiya mengacu pada dua hal; Pertama, surat tersebut diterima oleh sang ratu tanpa ada satupun dari pejabat yang mengetahuinya. Karenanya, sang ratu harus segera menyampaikan surat tersebut. Kedua, penggunaan kata ulqiya yang berbentuk pasif mengindikasikan ketidaktahuan sang ratu siapa yang menyampaikan surat tersebut.[237] Dengan demikian, maka surat ini tergolong sebagai surat sakti.

Sedangkan kata ilayya yang berarti kepadaku, bukan berarti sang Hud-hud tidak menyampaikan secara sempurna surat Nabi

---

[236]Abū al-Qāsim al-Ḥusain bin Muḥammad, *al-Mufradāt fī Ġarīb al-Qur'ān*, Juz I (Libanun: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 473. Lihat juga; al-Rāgib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfaẓ*,..... 376.

[237]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl*,..... 381.

Sulaiman a.s. mengingat perintah beliau pada fragmen sebelumnya agar surat tersebut disampaikan kepada mereka. Dalam konteks ini, sang Hud-hud sebenarnya telah memenuhi perintah itu. Ini dikarenakan sang ratu sebagai sosok penguasa, tentu saja punya otoritas penuh untuk menyampaikan surat yang telah diterimanya pada pemuka masyarakatnya. Adapun pernyataan sang ratu bahwa dirinya memperoleh kitābun karīm yang berarti "surat mulia", mengacu pada beberapa hal; Pertama, sang ratu telah membaca isi surat tersebut sehingga ia dengan tegas menyatakan sebagai surat mulia.[238] Kedua, sang ratu menyadari bahwa surat itu telah memenuhi sifat-sifat terpuji yang sesuai dengan tata cara surat menyurat (korespondensi), mulai dari keindahan tulisannya, kerapian sampulnya dan keserasian isinya dan kemuliaan pengirimnya bahwa ia ditulis oleh sang penguasa.[239]

Pada bagian fragmen ini, sebagaimana penulis jelaskan sebelumnya, juga terjadi pergantian alur cerita yang begitu cepat. Pergantian tampilan peristiwa dari semenjak sang ratu menerima sepucuk surat hingga peristiwa pertemuan dirinya dengan pejabat teras dan penasihatnya merupakan tanda yang menunjukkan ada peristiwa lain yang tidak disorot dalam cerita, misalnya adegan raut muka Balqis semenjak menemukan sepucuk surat, mulai dari membuka, membaca dan menutup surat, serta peristiwa pengumpulan pejabat terasnya. Ini menunjukkan bahwa semua peristiwa itu tidak ada side effect bagi perjalanan kisah ratu Balqis, sehingga fokus cerita langsung beralih pada respon ratu Balqis dalam menyikapi surat Nabi Sulaiman a.s..

Terkait dengan perihal sepucuk surat tersebut, Balqis pertama kali menjelaskan nama si pengirim surat dengan tanda

---

[238]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*,..... 3211.

[239]Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh Ibnu 'Ārābī, *Aḥkām*,..... 475.

berupa klausa innahū min sulaimān. Pengetahun Balqis tentang si pengirim surat didasarkan pada alamatnya atau sampul surat, sebagaimana tradisi korespondensi di kalangan para penguasa pada masa Bani Israil.[240] Sedangkan penggunaan huruf taukīd inna memberikan aksentuasi signifikansi posisi si pengirim surat yang bernama Sulaiman, yaitu sebagai nabi dan raja.

Berbeda dengan penggunaan huruf taukīd yang pertama, penggunaan huruf taukīd inna yang diawali dengan huruf wāwu pada klausa kedua wa innahū bismillāhirraḥmānirraḥīm, bukan sebagai aksentuasi, tetapi lebih jauh untuk menjelaskan adanya perbedaan kata ganti (ḍamīr hū). Kata ganti yang pertama merujuk pada surat (al-Kitāb) yang dikirim oleh Nabi Sulaiman a.s., sedang kata ganti yang kedua merujuk pada isi surat (al-Maktūb fīhi).[241] Dalam konteks ini, Balqis menguraikan tentang semua isi surat Nabi Sulaiman a.s. yang dimulai dengan klausa bismillāhirraḥmānirraḥīm dan dilanjutkan dengan klausa anlā ta'lū 'alayya wa'tūnī muslimīn.

Frasa anlā ta'lū 'alayya mengacu pada larangan Nabi Sulaiman a.s. agar Balqis dan kaumnya tidak bersikap sombong seperti halnya perilaku raja-raja yang lain,[242] sedang frasa wa'tūnī muslimīn mengacu pada ajakan Nabi Sulaiman a.s. agar Balqis menyerahkan diri. Kata muslimīn tidak berarti ajakan masuk Islam. Hal ini dikarenakan Nabi Sulaimān a.s. tidak diutus kepada selain Banī Isrā'īl, sedang penduduk Yaman bukanlah dari keturunan Banī Isrā'īl. Di sisi lain, kata u'tūnī (datanglah) yang berupa kalimat imperatif, dapat mengesankan bentuk paksaan untuk memeluk agama Islam, padahal pemaksaan dalam agama merupakan tindakan yang sangat ditentang oleh

---

[240]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 259.
[241]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*,..... 423.
[242]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 360.

Allah swt.,[243] selain juga karena alasan formalisme agama monoteisme bernama Islam, baru terbentuk pada saat terutusnya Nabi Muhammad saw..

Dari semua isi surat yang telah dibacakan dihadapan para pejabat teras, ada tiga hal yang menjadi esensi pesan Nabi Sulaiman a.s., yaitu; Pertama, pengenalan terhadap Allah swt. serta penetapan sifat-sifat-Nya yang ditandai dengan klausa bismillāhirraḥmānirraḥīm. Kedua, larangan agar tidak bertindak somobong yang nota bene dapat mengakibatkan terhalangnya kebenaran dalam jiwa yang direpresentasikan dengan tanda berupa frasa anla ta'lū 'alayya. Ketiga, perintah untuk menyerahkan diri dalam rangka mengikuti sistem teologi monoteisme yang ditandai dengan frasa wa'tūnī muslimīn.[244] Dengan demikian, formalisme pesan yang dikirim Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis sebagai penerimanya, merupakan ungkapan bernada ījāz qāṣar[245] yang mengandung cita rasa keindahan bahasa yang sangat tinggi.

Setelah Ratu Balqis menyampaikan isi surat, sumber dan cara penerimaannya, ia kemudian mengutarakan kegelisahan psikologisnya terkait isi surat yang telah diterimanya. Kegelisahan ini ia sampaikan dengan klausa yā ayyuhā al-Mala'u aftūnī fī amrī. Frasa yā ayyuhā al-Mala'u merupakan tanda yang mengacu pada kegelisahan psikologis sang Ratu agar mendapat perhatian serius (li mazīd al-'Ināyah) dari pejabat terasnya. Karenanya, frasa ini diulang dua kali, setelah diucapkan dalam konteks pertama kali menyampaikan isi surat. Frasa aftūnī berasal dari akar kata aftā-yuftī iftā'an yang berarti

---

[243]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 217.

[244]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 292.

[245]*Ījaz Qaṣar* yaitu suatu ungkapan yang menggunakan redaksi singkat, tetapi menyimpan aneka makna yang padat. Lihat selengkapnya; Shihāb al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Wahhāb Al-Nuwairī, *Nihāyat al-'Arbi fī Funūn al-'Adabi*, Juz VII (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1424), 6.

"menghilangkan kesulitan yang muncul" mengacu pada sistem musyawarah yang menonjolkan pemikiran. Frasa amrī berasal dari kata amrun (isim nakirah) yang bermakna "perkara atau masalah". Kata ini kemudian disandarkan pada yā' mutakallim sehingga menjadi frasa amrī yang berubah menjadi isim ma'rifat. Proses penyandaran ini memberikan efek pada perubahan makna yaitu mengacu pada persoalan penting atau insiden tertentu (al-Ḥādithat al-Mu'ayyanah).[246]

Kata tashhadūn merupakan fi'il muḍāri' (verba bentuk sekarang) dari bentuk lampau (māḍī) shahada yang digunakan pada makna hadir atau datang. Kata tashhadūn dalam konteks ini merupakan kata kināyat dari musyawarah. Sebab pada kenyataannya, tidak dinamakan musyawarah jika tidak ada orang yang hadir dan terlibat di dalamnya.[247] Dengan demikian, klausa mā kuntu qāṭi'atan amran ḥatta tashhadūn mengacu pada perilaku kebiasaan sang Ratu yang tidak pernah memutuskan persoalan kenegaraan kecuali dengan cara bermusyawarah dan meminta pendapat dari pejabat terasnya. Sang Ratu meminta agar pejabat terasnya ikut terlibat memberikan kontribusi pemikiran. Semu ini dimaksudkan dalam rangka mencari solving problem terkait isu politik "surat sakti" yang beredar di kalangan istana.

Permintaan sang Ratu ternyata tidak sia-sia. Pejabat teras dan penasihatnya memberikan respon yang ditandai dengan frasa qālū naḥnu. Frasa ini menunjukkan proses komunikasi dua arah mulai terjadi. Di sinilah forum dialog –sebagai salah-satu aspek stilistika al-Qur'an- mulai ditampilkan. Kata naḥnu yang berarti "kami", mengacu pada suatu kelompok yang ahli dalam medan peperangan.[248] Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak

---

[246]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 262.
[247]*Ibid.*,
[248]*Ibid.*,

menyebutkan siapa nama orang yang menjadi jubirnya (juru bicara). Sebab yang menjadi fokus penceritaan yaitu dialog dalam rangka mencari titik temu solusi untuk menyikapi surat Nabi Sulaiman a.s..

Sang Jubir tersebut menyampaikan pendapatnya. Mereka – dalam hal ini sang jubir-, siap memilih untuk melancarkan agresi perang lantaran kekuatan fisik dan keberanian yang ada pada mereka. Hal ini ditandai dengan klausa ulū quwwatin wa ulū ba'sin shadīdin. Frasa ulū quwwatin mengacu pada kekuatan fisik dan militer, sedang frasa ulū ba'sin shadīdin mengacu pada keberanian (al-Najdah) yang kukuh dalam peperangan.[249] Namun meski demikian, mereka menyadari bahwa dalam menentukan kebijakan terkait isu politik "surat sakti" tersebut, sang Ratu mempunyai otoritas penuh. Hal ini ditandai dengan frasa wa al-'Amru ilaiki yang berarti "sedang keputusan diwakilkan kepadamu".[250] Frasa ini mengacu pada kepasrahan dan ketaatan para pejabat teras terhadap keputusan terakhir yang akan diambil oleh sang Ratu.

Dengan demikian, kesadaran tentang otoritas sang Ratu, tidak menjadikan diri mereka berada pada tingkat fanatisme yang membabi buta. Hal ini terbukti adanya catatan penting dari mereka agar keputusan yang diambil oleh sang Ratu harus didasarkan pada berbagai pertimbangan sesuai dengan perkembangan situasai dan kondisi yang ada. Pesan yang dikirimkan oleh mereka dengan klausa fanẓurī mādhā ta'murīn merupakan indikasi konkrit ke arah pertimbangan tersebut. Frasa fanẓurī berarti "fikirkan dan pertimbangkan", sedang frasa mādhā ta'murīn berarti "kami akan senantiasa mentaati segala

---

[249]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,..... 556-557.

[250]Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī al-Bantanī, *Marāḥ Labīd*,..... 173.

titah yang engkau instruksikan pada kami".[251] Dengan demikian, klausa tersebut mengacu pada pesan catatan penting mereka agar sang Ratu dalam mengambil kebijakan dilandasi pertimbangan berbagai aspek, termasuk dampak positif dan negatif yang ada, tetapi mereka tetap menunjukkan sikap kesetiaan dalam menjalankan tugas-tugasnya jika saja agresi perang menjadi alternatif terakhir dalam menyikapi suhu politik yang beredar di kalangan istana.

Setelah mengadakan berbagai pertimbangan dari berbagai aspek, mulai dari isi surat dan penerimaannya hingga pada kontribusi pemikiran jubirnya, sang Ratu mulai menentukan sikap politiknya. Namun jauh sebelum itu, pandangan sang jubir tentang kekuatan dan keberanian yang menunjukkan kecenderungan menjatuhkan pilihan pada agresi perang, sang Ratu mengisyaratkan ketidaksetujuannya[252] dengan menggunakan logika anlogi. Sang Ratu mendeskripsikan panjang lebar tentang dampak negatif dari semua konsekuensi logis agresi perang. Semua ini ditunjukkan dengan pernyataan sang Ratu berupa klausa, "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat" (Qs. Al-Naml (27): 34).

Sang Ratu memulai pembicaraan dengan huruf inna (sesungguhnya) merupakan tanda yang menunjukkan huruf taukid. Tanda ini mempunyai arti bahwa penerima pesan yang dalam hal ini para pejabat teras dan penasihat istana, diajak oleh sang Ratu untuk memperhatikan dengan seksama suatu pengalaman "menarik"(li al-Ihtimām bi al-Khabar) yang akan dipaparkannya. Dikatakan menarik lantaran disandarkan pada

---

[251]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*,..... 3211.

[252]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 369.

pengalaman konkrit tentang data sejarah masa silam (bishawāhid al-Tārikh al-Māḍī)[253] perjalanan bangsa-bangsa, sehingga para pejabat teras dapat mengambil pelajaran dari kisah ini. Pengalaman tersebut diekspresikan oleh sang Ratu dengan tanda berupa frasa idhā dakhalū qaryatan (jika para raja memasuki suatu negeri). Penggunaan huruf idha diawal frasa tersebut merupakan bukti nyata bahwa pengalaman sang Ratu didasarkan pada sejarah masa silam. Sebab huruf idha berfungsi sebagai keterangan waktu untuk kasus masa lampau (ẓaraf).

Selain berfungsi sebagai ẓaraf, huruf idhā juga menunjukkan makna syarat yang -dalam ilmu sintaksis- membutuhkan kalimat lain yang berfungsi sebagai jawab syarat.[254] Karena itu, maka dalam konteks ini, sang Ratu memaparkan tentang perilaku dan tindakan para raja di masa silam jika mereka memasuki suatu negeri berupa tindakan ifsād dan a'izzata ahlihā adhillatan. Kalimat ifsād yang berarti "tindakan pengrusakan" mengacu pada perilaku pengrusakan pada harta benda dan rumah-rumah (al-Amwāl wa al-Dayyār), sedang frasa a'izzata ahlihā adhillatan yang berarti "membuat para penduduk yang mulia menjadi hina" mengacu pada tindakan berupa pembunuhan dan penawanan (al-Qatlu wa al-Asru).[255] Semua ini dilakukan dalam rangka untuk menunjukkan kehebatan dan kemenangan mereka,[256] serta agar menjadi pelajaran bagi yang lain,[257] sehingga tidak ada yang berani melakukan perlawanan.

Penggunaan struktur gramatikal a'izzata ahlihā adhillatan yang semestinya ditulis wa adhallu a'izzata ahlihā mempunyai makna tersendiri yang dalam hal ini berfungsi untuk akhṣaru li

---

[253]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 266.
[254]Qāsim Humaidan Da'ās, *I'rāb al-Qur'ān*, Juz II (Damaskus: Dār al-Murūr, 1425), 405.
[255]Ismā'il Haqqī bin Muṣṭafā al-Istanbuli al-Ḥanafi al-Khalwafi, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Juz VI (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, t.th.), 250.
[256]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 295.
[257]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasiṭ*,..... 3211-3212.

al-Mubālagat fi al-Taṣyīr wa al-Ja'li.[258] Kemudian pada penghujung ayat, sang Ratu melanjutkan pernyataannya dengan frasa berupa tanda wa kadhālika yuf'alūn yang berarti "dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat". Frasa ini merupakan pembicaraan sang Ratu sebagai penguat atas sifat-sifat seorang raja.[259] Frasa ini menunjukkan hukum yang terjadi pada masa yang akan datang, tetapi memuat hukum yang terjadi di masa lampau dengan cara isitiṣḥāb; yaitu menjadikan Nabi Sulaiman a.s. dalam posisi seperti raja-raja terdahulu. Frasa ini merupakan konklusi dari klausa sebelumnya (inna al-Mulūka idhā dakhalū qaryatan afsadūhā waja'alu a'izzata ahlihā adhillatan) yang dalam hal ini menyatakan bahwa Nabi Sulaiman a.s. akan melakukan tindakan seperti penguasa sebelumnya dalam hal bertindak seacara destruktif dan menjadikan penduduk negeri yang mulia menjadi hina.[260] Dengan begitu, negeri Saba' menjadi sebuah negeri terjajah yang dilecehkan dan terlecehkan.

Dari semua pernyataan sang Ratu di atas, selain diucapkan sebagai bahasa informatif, juga menunjukkan makna lain yaitu berupa bahasa diplomatis. Dalam konteks ini, pesan terdalam dari sang Ratu, sebenarnya merupakan catatan bagi kaumnya bahwa dalam menyikapi surat Nabi Sulaiman a.s. dengan cara melakukan aksi damai jauh lebih efektif dari pada tindakan agresi perang. Sebab sang Ratu tahu betul betapa kekuatan dirinya tidak seimbang, bahkan lebih remeh jika dibandingkan dengan kekuatan Nabi Sulaiman a.s.. Karena itu, sang Ratu

---

[258]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī*,..... 198.

[259]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,..... 556. Lihat juga; Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*,..... 424.

[260]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 266.

menawarkan strategi lain untuk membendung suhu politik yang beredar di istanannya.

Strategi tersebut disampaikan oleh sang Ratu melalui statemen politik berupa klausa "Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu", sebagaimana dijelaskan dalam Qs. Al-Naml (27): 35. Strategi tersebut dilancarkan oleh putri Shurahīl ini sebagai langkah awal untuk mempengaruhi, bahkan menggagalkan kebijakan Nabi Sulaiman a.s.. Dalam statement politiknya, terdapat beberapa tanda yang menarik diperhatikan mengingat statement tersebut punya keterkaitan dengan alur cerita selanjutnya.

Statement pertama yang disampaikan oleh Ratu Balqis yaitu bahwa dirinya akan mengirimkan hadiah pada Nabi Sulaiman a.s. dan pasukannya dengan statement berupa ungkapan wa innī mursilatun ilaihim bi hadiyyatin. Penggunaan frasa dalam bentuk jumlah ismiyyah ini menunjukkan bahwa statement tersebut merupakan keputusan bulat dirinya dengan hati yang mantap (al-Muzmi'at),[261] tanpa ada intervensi dari orang lain. Kata ilaihim dalam bentuk plural menunjukkan bahwa hadiah itu akan dikirimkan pada Nabi Sulaiman a.s. dan pejabat terasnya. Sedangkan kata bi hadiyyatin berasal dari akar kata ahdā-hadiyyatan[262] yang berarti "suatu pemberian dengan maksud untuk mengeskpresikan rasa kedekatan (al-Taqarrub) dan cinta-kasih (al-Taḥabbub). Peletakan huruf bā' diawal

---

[261]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Ruḥ al-Ma'ānī*,..... 198.

[262]Kata *hadiyyatan* berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *hā'*, *dāl* dan *yā'*. Kata ini mempunyai makna berkisar pada dua hal; *Pertama,* tampil ke depan memberi petunjuk. *Kedua,* menyampaikan dengan lemah lemubut. Dari makna kedua ini lahir kata *hadiah* yang merupakan penyampaian sesuatu dengan lemah lembut guna menunjukkan simpati terhadap yang diberi. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 222-223.

kalimat berfungsi li al-Muṣāhabah[263] yaitu menunjukkan bahwa "bingkisan" tersebut dibawa oleh seorang kurir atau utusan kerajaan yang akan membawanya pada Nabi Sulaiman a.s..

Dengan demikian, frasa bi hadiyyatin menunjukkan pada suatu pemberian yang dibawa oleh seorang kurir dengan tujuan sebagai bahan atau alat rayuan (al-Mulāṭafat)[264] untuk menggagalkan ajakan Nabi Sulaiman a.s.. Namun dalam konteks ini tidak dijelaskan tentang kuantitas dan kualitas hadiah yang diberikan. Akan tetapi, jika melihat pada bentuk kata yang digunakan, kata hadiyyatin merupakan kalimat isim dengan tanda tanwīn berfungsi sebagai li al-Ta'ẓīm[265] yaitu berupa barang-barang dalam jumlah besar dan berharga.

Begitu hadiah sampai ke tangan Nabi Sulaiman a.s., sang kurir tidak berarti langsung pulang tanpa membawa apa-apa. Sebab hadiah tersebut dikirmkan semata-mata untuk menggagalkan ajakan Nabi Sulaiman a.s.. Dalam lubuk hatinya yang paling dalam, sang Ratu sebenarnya sudah meyakini bahwa hadiah yang dikirmkannya akan ditolak, sehingga wajar jika dirinya berupaya semaksimal mungkin untuk mengungkap target politik yang hendak dilancarkan Nabi Sulaiman a.s..[266] Karena itu, pada statement kedua, sang Ratu menyampaikan pesan penting bahwa dirinya akan menjadi nāẓirah yang diekspresikan dalam bentuk klausa fanāẓiratun bima yarji'u al-Mursalūn. Dikatakan statement kedua, disebabkan huruf fā' yang mengawali klausa tersebut berfungsi sebagai huruf 'ataf yang menyambungkan pada kata mursilatun.

---

[263]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 266.
[264]Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*,..... 160.
[265]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 198.
[266]Abū Hafaṣ 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Dimshiqī al-Hanbalī, *al-Lubbāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, Juz XV (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1419), 160.

Status sang Ratu menjadi nāẓiratun, selain menunjuk pada makna al-Naẓru (melihat), juga merujuk pada arti al-Intiẓār (menunggu)[267] yang dalam konteks ini berarti mengacu pada aktivitas melihat perkembangan situasi dan kondisi yang ada atau menunggu hasil laporan sang kurir. Karena itu, pernyataan berikutnya diekspresikan dalam bentuk frasa bima yarji'u al-Mursalūn yang berfungsi sebagai penjelas (al-Mubayyinah).[268] Laporan tersebut berupa reaksi Nabi Sulaiman a.s. setelah ia melihat bingkisan hadiah, serta bagaimana sikap politik beliau selanjutnya.

Huruf bā' pada kalimat bimā merupakan keterangan dari kalimat yarji'u. Hanya saja, kalimat tersebut didahulukan dari kalimat fi'il-nya mengingat bersamaan dengan huruf istifhām mā. Sedangkan huruf mā istifhām yang semestinya dibaca panjang, menjadi dibaca pendek (dibuang huruf alif-nya) dikarenakan huruf tersebut menempati posisi ayyun yang makna dasarnya bi ayyi shai'in; dengan apa saja.[269] Sedangkan kalimat al-Mursalūn menunjukkan bahwa kurir atau utusan Ratu Balqis delegasinya berbentuk kolektif yang tentu saja terdapat seseorang yang bertugas sebagai kepala rombongan (al-Ra'īs). Karena itu, wajar jika pada klausa berikutnnya Qs. Al-Naml (27): 36-37, redaksi yangg dipilih berbentuk tunggal (mufrād) baik pada frasa falammā jā'a dan frasa irji' ilaihim, sebab subjeknya mengacu pada seseorang yang bertugas sebagai kepala rombongan.[270] Akan tetapi ketika frasanya diekspresikan dalam bentuk plural, maka hal yang demikian mengacu pada

---

[267]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*..... 267.

[268]*Ibid.*,

[269]Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān li al-Farrā'*, Juz II (Mesir: Dar al-Misriyyah, t.th.), 287.

[270]Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār bin 'Abd al-Qādir al-Juknī al-Shinqīṭī, *Daf'u Īhām al-Iḍṭirāb 'an Āyāt al-Kitāb*, Juz I (Kairo: Maktabat Ibnu Taimiyah, 1417), 175.

romobongan secara kolektif, seperti ungkapan al-Mursalūn dan atumiddūnani.

Dari penjelasan di atas, fragmen ini mengisahkan tentang Ratu Balqis dan pejabat terasnya. Hanya saja, jika pada fragmen sebelumnya belum ada tanda-tanda kemunculan konflik, maka pada fragmen ini konflik mulai terjadi. Hal ini setidaknya terlihat ketika dua jubir mempunyai pendapat yang berseberangan dalam merespon surat Nabi Sulaiman a.s.. Bahkan, strategi Sang Ratu dengan menggunakan hadiah untuk mengungkap misi yang dibawa oleh Nabi Sulaiman a.s., justeru dengan jelas mengarahh pada dimulainya konflik sosial-keagamaan dalam kisah ini.

4. Episode Ultimatum Nabi Sulaimān a.s. pada Ratu Balqis

Pada fragmen ini mengisahkan tentang kedatangan delegasi ratu Balqis untuk menyampaikan hadiah yang dikirimkan olehnya pada baginda Nabi Sulaiman a.s.. Namun, hadiah yang dikirimkannya, ternyata tidak hanya mendapat resistensi dari sang baginda, tetapi justeru beliau menghina dan memberikan ultimatum dengan cara mengancam akan menggelar agresi perang. Dengan ultimatum tersebut, maka kisah dibawah ini menunjukkan adanya konflik yang telah mencapai puncak klimaks, sehingga membuat audiens semakin "tergiur" untuk menyimak kisah lebih lanjut. Puncak klimaks konflik tersebut dimulai sejak kedatangan delegasi ratu Balqis, sebagaimana di bawah ini;

فَلَمَّا جَآءَ سُلَيۡمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٖ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيۡرٞ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم بَلۡ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمۡ تَفۡرَحُونَ ٣٦ ٱرۡجِعۡ إِلَيۡهِمۡ فَلَنَأۡتِيَنَّهُم بِجُنُودٖ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخۡرِجَنَّهُم مِّنۡهَآ أَذِلَّةٗ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٣٧

"Maka tatkala utusan itu sampai kepada Sulaiman, Sulaiman berkata: "Apakah (patut) kamu menolong aku dengan harta? Maka apa yang diberikan Allah kepadaku lebih baik daripada apa yang diberikan-Nya kepadamu; tetapi kamu merasa bangga dengan hadiahmu. Kembalilah kepada mereka sungguh kami akan mendatangi mereka dengan balatentara yang mereka tidak Kuasa melawannya, dan pasti kami akan mengusir mereka dari negeri itu (Saba) dengan terhina dan mereka menjadi (tawanan-tawanan) yang hina dina". (Qs. Al-Naml (27): 36-37)

Ayat di atas menunjukkan, bahwa setelah rombongan delegasi tiba di istana Nabi Sulaiman a.s., ternyata dugaan mereka meleset. Sebab kehadiran mereka dan bingkisan hadiah yang dibawanya tidak cukup membuat Nabi Sulaiman a.s. tergiur dan terpesona, apalagi sampai menyurutkan dan menyudutkan gairah mobilisasi visi dan misi dakwahnya, bahkan kehadiran mereka justeru hanya mendapat hinaan. Kondisi semacam ini diekspresikan dengan model komunikasi linier. Dalam konteks ini, ada tiga pesan yang disampaikan Nabi Sulaiman a.s. berupa; Pertama, pesan resistensi (li al-Daf'u aw aw al-Inkār). Kedua, pesan penghinaan (li al-Istikhfāf aw al-Istiṣgār). Ketiga, pesan ultimatum (li al-Tahdīd).

Pesan pertama berupa frasa atumiddūnani bi mālin (apakah kamu mendukung aku dengan harta?) yang menggunakan ḍamīr plural merupakan pesan pertama Nabi Sulaimān a.s. yang merujuk pada kepala delegasi, anggota delegasi serta si pengirim yang dalam hal ini Ratu Balqis.[271] Sedangkan penggunaan kata bi mālin dalam bentuk nakirah merupakan kritik Nabi Sulaiman as.s. terhadap ucapan Ratu Balqis yang sama-sama menggunakan kata bentuk nakirah dalam kalimat bi hadiyyatin. Kata bi mālin

[271]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, ... 425.

dalam konteks ini berfungsi li al-Taḥqīr yang mengacu pada hadiah yang berisi sesuatu yang hina-dina.[272] Artinya, hadiah berupa harta yang hina dan bersifat profan tersebut tidak bisa ditukar dengan sesuatu yang mulia dan bersifat sakral. Dengan demikian, frasa atumiddūnani bi mālin merupakan pesan yang mengacu pada sikap resistensi (al-Daf'u) Nabi Sulaimān a.s. pada hadiah tersebut mengingat yang menjadi targetnya adalah visi dan misi dakwah, sebagaimana telah dikirimkan lewat sepucuk suratnya.

Pesan kedua yaitu sikap penghinaan sang baginda Nabi Sulaiman a.s. terhadap hadiah yang mereka bawa dari kerajaan Ratu Balqis. Pesan ini ditunjukkan melalui klausa "maka apa yang diberikan Allah kepadaku lebih baik daripada apa yang diberikan-Nya kepadamu". Kalimat famā ātāniya Allāh merupakan pesan pengakuan tulus Nabi Sulaiman a.s. yang merujuk pada pemberian berupa kenabian dan kekuasaan (al-Nubuwwah wa al-Mulk).[273] Pengakuan nikmat ganda berupa nabi dan seorang raja yang tidak akan pernah diberikan pada hamba-hamba lain pasca beliau, bukanlah ungkapan yang bernada membanggakan dan menyombongkan dirinya,[274] tetapi justeru untuk menunjukkan "impotensi" dirinya terhadap kenikmatan yang lain, apalagi hanya berupa hadiah yang mereka bawakan.

Selain mengacu pada "impotensi" dirinya, kalimat famā ātāniya Allāh juga menunjukkan makna lain. Dalam konteks ini, Nabi Sulaiman a.s. sebenarnya menyadari betul ketidaktahuan mereka bahwa hadiah yang mereka bawakan, nilainya jauh lebih berarti dari pada kenikmatan yang telah dirasakan selama ini.

---

[272]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 200.

[273]'Ulā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhim al-Bagdādī al-Khāzin, *Lubbāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Juz V (Beirut: Dār al-Fikr, 1399), 147.

[274]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 200.

Sebab mereka menduga, dengan hadiah tersebut dapat membuat hati Nabi Sulaiman a.s. berbunga-bunga. Hal ini ditunjukkan dengan penggunaan tanda huruf fā' pada frasa famā ātāniya yang berfungsi sebagai pembagian (li al-Tafrī') penjelasan dari pengingkaran pembicaraan pesan sebelumnya.[275] Karena itu, Nabi Sulaimān a.s. menjabarkan bahwa karunia sebagai nabi-raja tersebut jauh lebih berharga daripada kekuasaan semata,[276] sebagaimana kekuasaan Ratu Balqis.

Setelah mengingkari dan menghina hadiah tersebut, Nabi Sulaimān a.s. kemudian berinisiatif mengembalikan pemberian tersebut dan menyuruh mereka kembali. Ini ditunjukkan dengan penggunaan kata bal yang berfungsi sebagai li al-Iḍrāb (berpaling) dalam klausa bal antum bi hadiyyatikum tafraḥūn. Adapun maksud dari "kamu merasa bangga dengan hadiahmu" yang direpresentasikan dalam klausa antum bi hadiyyatikum tafraḥūn mengacu pada tiga hal; Pertama, kamu merasa bangga jika ada seseorang memberikan hadiah kepadamu. Kedua, kamu merasa bangga jika aku mengembalikan hadiah tersebut. Ketiga, kamu merasa bangga jika saja hadiah itu aku terima sebagai pemberianmu.[277] Selain tanda-tanda tersebut, penyebutan kata antum dan kata hadiyyatikum yang didahulukan dari kata tafraḥūn juga mempunyai makna tersendiri dan menarik untuk diperhatikan. Peletakan kata-kata di atas mengandung makna pengkhususan mitra bicara menyangkut kebanggaan dan kesenangan dalam kaitan pemberian hadiah.[278]

Pesan ketiga dalam fragmen ini yaitu ancaman (al-Tahdīd) Nabi Sulaiman a.s. pada mereka, sebagaimana termaktub dalam

---

[275]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 371.

[276]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar* ,..... 425.

[277]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10781.

[278]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 223.

Qs. Al-Naml (27): 37. Ancaman tersebut berupa dua hal; Pertama, Nabi Sulaiman a.s. mengancam akan menggelar agresi perang. Hal ini ditunjukkan dengan frasa fa lana'tiyannahum bi junūdin. Hanya saja, dalam konteks ini tidak dijelaskan apakah Nabi Sulaiman a.s. akan turun langsung dan terlibat secara massal dalam agresi yang digelarnya ataukah beliau hanya mengutus bala tentaranya saja dalam laga tersebut. Namun jika mengacu pada penggunaan huruf bā' pada kalimat bi junudin, maka keterlibatan beliau bisa kedua-duanya. Sebab huruf bā' tersebut berfungsi sebagai li al-Muṣāḥabah[279] yang nota bene mengacu pada keterlibatan secara fisik-otak dan terjun langsung bersama bala tentaranya.

Selain berfungsi sebagai li al-Muṣāḥabah, penggunaan huruf bā' juga bisa berfungsi sebagai li al-Ta'addiyah[280] yang nota bene hanya mengacu pada keterlibatan secara otak saja. Artinya, sebagai seseorang yang berstatus raja, beliau memainkan peran siginifikan sebagai "otak intelektual" yang berhak menginstruksikan pada tentaranya untuk melancarkan gencatan senjata sesuai strategi yang ada, tanpa harus terlibat secara massal. Namun meski begitu, tanpa keterlibatan beliau, tidak berarti memberikan peluang optimis bagi Ratu Balqis dan tentaranya tampil sebagai sang pemenang (winner) setelah pulang dari medan perang. Sebab masih terdapat satu pesan penting dari Nabi Sulaiman a.s. bahwa mereka tidak punya kemampuan melawan dan menandinginya. Pesan ini disampaikan beliau berupa frasa lā qibala lahum bihā. Kata qibala berasal dari akar kata al-Muqābalah yang berarti berhadapan. Seseorang yang memiliki kemampuan, secara fisik dan psikologis pasti siap menghadapi ancaman.[281] Dengan

---

[279]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 269.
[280]*Ibid.*,
[281]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 223.

demikian, kata qibala mengacu pada suatu kemampuan (al-Ṭāqah), baik kemampuan menggelar agresi perang maupun kemampuan menewaskannya.

Kedua, Nabi Sulaimān a.s. mengancam akan mengeluarkan mereka dari negeri Saba' pasca digelarnya perang dalam kondisi tunduk dan patuh. Ancaman ini ditandai dengan frasa wa lanukhrijannahum minhā adhillatin. Hanya saja, pengeluaran yang akan dilakukan Nabi Sulaiman a.s. bukan dalam bentuk pengusiran secara paksa, akan tetapi diberikan dengan cara penawanan saja.[282] Inilah yang dimaksud dengan frasa wahum ṣāgirūn. Akan tetapi, semua itu dilakukan apabila mereka tidak datang untuk menyerahkan dirinya.[283] Dengan demikian, tindakan yang akan dilakukan oleh Nabi Sulaiman a.s. masih berada di ambang batas kewajaran, bukan tindakan sadis, anarkis dan tidak berperikemanusiaan.

5. Episode Forum Dialogis di Istana Nabi Sulaimān a.s.

Fragmen ini, alur cerita berada pada tahap peleraian. Namun dalam tahapan ini, al-Qur'an tidak menjelaskan tentang kondisi dan situasi yang terjadi setelah penolakan hadiah sang Ratu. Demikian pula, al-Qur'an tidak mendeskripsikan bagaimana delegasi itu kembali ke hadapan Ratu Balqis serta pengalaman apa saja yang mereka laporkan sewaktu bertemu dengan Nabi Sulaiman a.s.. Semua fenomena di atas sengaja tidak ditampilkan karena bukan target esensial yang diidealisasikan oleh al-Qur'an. Akan tetapi meski begitu, satu hal yang pasti bahwa sang Ratu telah menyampaikan inisiatif kedatangan dirinya bersama kaumnya untuk mengunjungi kerajaan Nabi Sulaiman a.s. setelah mendapatkan laporan dari delegasi tersebut tentang pengalaman

---

[282]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 201.
[283]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 295.

mereka. Karena itu, pada permulaan fragmen ini, pesan pertama yang ditampilkan yaitu berupa klausa di bawah ini;

قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ
مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ
ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ
مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا
يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ قَالَ نَكِّرُوا۟ لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِىٓ
أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٤١﴾

"Berkata Sulaiman: "Hai pembesar-pembesar, siapakah di antara kamu sekalian yang sanggup membawa singgasananya kepadaku sebelum mereka datang kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri". Berkata 'Ifrit (yang cerdik) dari golongan jin: "Aku akan datang kepadamu dengan membawa singgsana itu kepadamu sebelum kamu berdiri dari tempat dudukmu; Sesungguhnya Aku benar-benar Kuat untuk membawanya lagi dapat dipercaya". Berkatalah seorang yang mempunyai ilmu dari al-Kitab: "Aku akan membawa singgasana itu kepadamu sebelum matamu berkedip". Maka tatkala Sulaiman melihat singgasana itu terletak di hadapannya, iapun berkata: "Ini termasuk kurnia Tuhanku untuk mencoba Aku apakah Aku bersyukur atau mengingkari (akan nikmat-Nya). dan barangsiapa yang bersyukur, maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri dan barangsiapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Maha Kaya lagi Maha Mulia". Dia berkata: "Rubahlah baginya singgasananya; Maka kita akan melihat apakah dia mengenal ataukah dia

termasuk orang-orang yang tidak mengenal(nya)". (Qs. Al-Naml (27): 38-41)

Ayat pertama ini merupakan pesan permintaan Nabi Sulaiman a.s. pada pejabat terasnya setelah beliau mendapatkan kepastian tentang inisiatif kunjungan dari kerajaan Balqis. Hal ini ditandai dengan pernyataan beliau dengan tanda berupa farasa yā ayyuha al-Mala'u. Kata al-Mala'u mengacu pada suatu kelompok yang berkumpul untuk bertukar pendapat, sebagaiman penyebutan al-Mala'u yang diucapkan oleh Ratu Balqis pada fragmen sebelumnya. Akan tetapi, kata al-Mala'u dalam konteks ini mengacu pada jin dan manusia lantaran kedua kelompok ini merupakan tentara yang mempunyai peranan yang cukup siginifikan dalam menentukan alur kisah-kisah berikutnya.

Di hadapan pejabat terasnya yang terdiri dari jin dan manusia, Nabi Sulaiman a.s. mengutarakan maksud isi hatinya bahwa beliau mempunyai "agenda besar" dalam menyikapi suhu politik yang beredar di kalangan istana, utamanya terkait kunjungan kenegaraan dari kerajaan Saba'. Agenda besar tersebut berupa prosesi pemindahan singgasana Ratu Balqis yang beliau sampaikan melalui klausa "siapakah di antara kamu sekalian yang sanggup membawa singgasananya kepadaku sebelum mereka datang kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri" (ayyukum ya'tīnī bi 'arshihā qabla an ya'tūnī muslimīn).

Klausa tersebut disampaikan Nabi Sulaiman a.s. dalam bentuk redaksi kalimat imperatif. Ini berarti menandai adanya komunikasi dua arah antara Nabi Sulaiman a.s. dan pejabat terasnya, sekaligus menunjukkan digelarnya forum dialogis di istana. Hanya saja, tidak ada kepastian yang menunjukkan kapan dimulainya forum tersebut. Boleh jadi ucapan Nabi Sulaiman a.s.

ini beliau sampaikan ketika sang Ratu telah tiba di Yarussalem dan sebelum ia bersiap masuk menemui Raja Sulaiman a.s.; atau bisa juga diucapkan ketika tiba berita bahwa ratu itu telah berada di perbatasan kota karena beliau ingin menunjukkan kemampuan negaranya.[284]

Demikian pula, tidak ada kepastian secara konkrit tentang tujuan "agenda besar" prosesi pemindahan singgasana Ratu Balqis jika hanya dipahami secara tekstual. Namun kebuntuan pemahaman itu dapat ditembus jika dilihat secara kontekstual bahwa ada empat tujuan Nabi Sulaiman a.s. menghadirkan singgasana tersebut; Pertama, pemindahan singgasana itu dimaksudkan sebagai "politik pencitraan" untuk menunjukkan pada sang Ratu akan kekuasaan Allah dan bukti kenabian dirinya. Kedua, tujuan pemindahan itu sekedar menguji kecerdasan sang Ratu dalam mengenal singgasananya sendiri setelah diadakan modifikasi pada ornamen singgasana tersebut. Ketiga, untuk mengambil harta benda sang Ratu sebelum ia datang menyerahkan diri mengingat hal yang demikian tidak boleh dilakukan jika sang Ratu telah menyerahkan dirinya. Keempat, pemindahan tersebut dilakukan dalam rangka memverifikasi kebesaran singgasana sang Ratu sebelum ia datang mengahadap Raja Sulaiman a.s.,[285] mengingat singgasana itu sebagai icon keagungan dan kebesaran suatu kerajaan.

Tidak berapa lama Nabi Sulaiman a.s. mengutarakan maksud isi hatinya serta menanyakan pada forum dialog siapa di antara mereka yang sanggup menyelesaikan agenda besar pemindahan singgasana Ratu Balqis, ternyata salah-satu tentara metafisik yang bernama 'ifrīt memberikan respon positif yang menunjukkan proses komunikasi dua arah sedang terjadi. Hal ini

---

[284]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 270.
[285]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,..... 557.

ditandai dengan penggunaan frasa qāla 'ifrītun yang tanpa menggunakan huruf wāwu menunjukkan bahwa frasa ini merupakan jawaban gaya bahasa dialog (Uslūb al-Muḥāwarah).[286] Demikian pula yang terjadi pada dua frasa qāla sebagaimana termaktub dalam Qs. Al-Naml (27): 40.

Penggunaan kata 'Ifrīt (selanjutnya ditulis Ifrit) mengacu pada makhluk halus yang sangat kuat lagi sangat cerdas dan tidak dapat dicederai, tidak juga dapat terkalahkan. Biasanya kata ini bila digunakan menyifati manusia, maka itu berarti dalam konteks mempersamakannya dengan makhluk halus tersebut.[287] Karena itu, tidak heran jika kemudian makhluk ini menyatakan kesanggupan membawanya dengan gagah berani. Kemampuan tersebut ia tunjukkan dengan klausa "aku akan datang kepadamu dengan membawa singgsana itu kepadamu sebelum kamu berdiri dari tempat dudukmu".

Kemampuan mendatangkan singgasana dalam tempo tertentu diutarakan oleh Ifrit untuk mengimbangi permintaan Nabi Sulaiman a.s. agar pemindahan singgasana itu dilakukan sesegera mungkin sebelum kunjungan Ratu Balqis beserta rombongannya tiba. Karena itu, tanpa segan-segan sang Ifrit menyampaikan kesanggupannya untuk mendatangkan singgasana dalam tempo yang relatif singkat berupa frasa qabla antaqūma min maqāmik. Frasa min maqāmik mengacu pada tempat duduk Nabi Sulaiman a.s. dalam istana kerajaan di mana kebiasaan beliau datang "berkantor" dan duduk di tempat tersebut mulai sejak pagi (al-Ṣubḥu) sampai siang hari (al-Ẓuhru).[288] Dengan demikian, frasa tersebut mengacu pada

---

[286]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 270.
[287]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 224.
[288]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 202.

kesanggupan Ifrit untuk mendatangkan singgasana itu hanya dalam tempo setengah hari (niṣfu al-Nahār).[289]

Keberanian Ifrit menawarkan hal yang demikian bukan tanpa dasar dan bersifat apriori semata. Sebab jauh sebelum itu, Ifrit sebenarnya telah mengetahui bentuk ukuran besar dan panjangnya singgasana Ratu Balqis serta aksesoris berharga yang terdapat di dalamnya. Pernyataan berupa klausa wa inni 'alaihi laqawiyyun amin jelas-jelas telah menunjukkan ke arah tersebut. Sebab kata qawiyyun yang berarti "kuat" mengacu pada kekuatan membawa ukuran besar dan panjangnya singgasana, sedangkan kata amīnun yang berarti "terpercaya" mengacu pada kemampuan mempertahankan aksesorisnya.[290] Dengan demikian, pernyataan tersebut bisa saja hanya sesumbar Ifirt dan kata-kata bernada "gombal" yang dipersembahkan pada Nabi Sulaiman a.s. andai saja Ifrit tidak mengenal terlebih dahulu singgasana tersebut. Karena itu, dengan bekal pengalaman yang ada, ia tidak saja berani menyatakan kekuatan membawa besarnya singgasana saja, tetapi lebih jauh ia juga menyampaikan dengan gagah berani kesanggupan mempertahankan aksesorisnya, sehingga begitu singgasana itu tiba di hadapan Nabi Sulaiman a.s., maka semuanya tetap dalam kondisi utuh, seperti sediakala tanpa sedikitipun mengalami keretakan, apalagi sampai berserakan dan berantakan.

Upaya Ifrit membangun kepercayaan di hadapan Nabi Sulaiman a.s. sebagai petugas yang berpredikat "kuat" dan "terpercaya" dalam proses pemindahan singgasana dalam tempo setengah hari, ternyata belum mampu menggeser, apalagi sampai bisa menutupi keinginan beliau agar singgasana tersebut didatangkan lebih cepat dari tawaran Ifrit. Dalam kondisi yang sama, ada seseorang "intelektual" yang menembus keheningan

---

[289]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 224.

[290]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10784.

tersebut dan mencoba menawarkan pemindahan yang lebih cepat dari tawaran Ifrit. Di sini, al-Qur'an hanya menyebutkan kriteriannya saja dengan klausa 'ilmun min al-Kitāb, tanpa menyebutkan namanya, yaitu seseorang yang mempunyai pemahaman tentang al-Kitab.

Frasa 'ilmun min al-Kitāb yang berarti pemahaman tentang al-Kitab mengacu pada seseorang yang mempuyai ilmu yang bersumber dari al-Kitab, yakni kitab suci yang diturunkan oleh Allah pada para nabinya. Dengan demikian, seorang intelektual tersebut adalah mengacu pada Nabi Sulaiman a.s. yang mempunyai kapabilitas memahami al-Kitab melebihi pemahaman yang lain dikarenakan beliau seorang nabi.[291]

Selain argumentasi di atas, terdapa empat tanda yang menjastifikasi bahwa tokoh "intelektual" tersebut mengacu pada diri Nabi Sulaiman a.s. berupa; Pertama, penggunaan isim mauṣūl al-Ladhhī menunjukkan person tertentu yang dalam hal ini tentulah Nabi Sulaiman a.s.. Kalaupun yang dimaksudkan dalam konteks ini terdapat person lain, semisal Āṣif bin Barkhiyā, maka hal yang demikian merupakan sesuatu yang janggal, bahkan hanya mengurangi kredebilitas Sulaiman a.s. sebagai nabi yang nota bene mempunyai kapabilitas yang lebih superior dalam memahami kitab suci di hadapan ummatnya. Kedua, rendahnya nilai tawar kharisma Nabi Sulaiman a.s. andai saja beliau masih membutuhkan, apalagi sampai ada pihak lain yang berhasil memindahkan singgasana dalam waktu teramat singkat, mengingat keberhasilan dan kesuksesan tersebut mempunyai posisi dan derajat mulia. Ketiga, komentar Nabi Sulaiman a.s. bahwa semua "ini termasuk karunia Tuhan" merupakan

[291]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasiṭ*,..... 3215.

komentar yang dieskpresikan melalui kesyukuran secara lisan atas suksesnya "agenda besar" pemindahan singgasana.[292]

Tanda berikutnya yaitu ana ātīka bihī. Dalam frasa ini, huruf ka merupakan pronomina Ifrit sebagai mitra bicara Nabi Sulaiman a.s..[293] Kata ṭarfuka terambil dari akar kata ṭarafa-ṭarfan yaitu gerakan kelopak mata dalam membukanya untuk melihat sesuatu, sedang kata irtadda terambil dari kata radda yang berarti mengembalikan. Kedua kata ini jika digabungkan, maka mengacu pada makna tertutupnya kembali kelopak mata itu setelah sebelumnya terbuka.[294] Kondisi mata yang demikian dinamakan kedipan mata. Dengan demikian, frasa qabla an yartadda ilaika ṭarfuk dalam konteks ayat ini merupakan kata-kata kināyah untuk menunjukkan makna sesuatu yang dikerjakan dalam kondisi paling cepat (fī kamāl al-Sur'ah).[295] Karena itu, jika ada seseorang yang mengatakan pada yang lain bahwa ia akan menyelesaikan suatu pekerjaan dalam waktu "sekejap mata", maka ungkapan tersebut menunjukkan bahwa realisasi pekerjaan itu akan diselesaikan dalam waktu yang tidak lama dan dalam tempo sesingkat-singkatnya.

Dari analisis di atas, klausa ana ātīka bihī qabla an yartadda ilaika ṭarfuk merupakan pesan tanggapan yang disampaikan Nabi Sulaiman a.s. untuk menunjukkan oposisi biner dengan pesan yang disampaikan Ifrit berupa klausa ana ātīka bihī qabla an taqūma min maqāmik.[296] Klausa tersebut diucapkan oleh Nabi

---

[292]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,..... 558.

[293]Abū Hafaṣ 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Dimshiqī al-Hanbalī, *al-Lubbāb fī 'Ulūm*,..... 165.

[294]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 226.

[295]al-Sharīf al-Riḍā, *Talkhīṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Adwa', t.th.), 260. Lihat juga; Ni'matullāh bin Maḥmūd Ni'matullāh al-Nakhjawanī, *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ġaibiyyah al-Muwaḍḍaḥah li al-Kalami al-Qur'āniyyah wa al-Ḥukmi al-Furqāniyyah*, Juz II (Mesir: Dār Rikabi, 1999), 64.

[296]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*,..... 10785.

Sulaimān a.s. untuk menunjukkan mu'jizat kenabian dirinya ketika kemampuan Ifrit mendatangkan singgasana masih membutuhkan waktu setengah hari, sehingga beliau menantangnya dan berjanji mendatangkan singgasana dalam tempo sesingkat-singkatnya yang hanya membutuhkan waktu sekejap mata.

Setelah Nabi Sulaimān a.s. menyatakan akan memindahkan singgasana dalam tempo sekejap mata, maka secara merta-merta, singgasana tersebut sudah terlihat dengan mantap terletak di hadapannya. Kata mustaqirran berarti al-Tamakkun fi al-Arḍi yaitu kokoh di bumi. Dengan demikian, kata mustaqirran 'indahū mengacu pada kondisi singgasana yang sudah berdiri kokoh di hadapan Nabi Sulaiman a.s. secara permanen yang tidak perlu diragukan karena bukan sihir dan bukan pula suatu mimpi kosong.[297] Menyaksikan fakta dan realita yang demikian, bahwa anugerah yang diberikan Allah merupakan karunia yang teramat besar dan mulia, ternyata tidak membuat beliau terlena dan sombong, tetapi justeru menyadari sepenuh hati bahwa anugerah tersebut hanyalah ujian belaka, apakah beliau mengakuinya sebagai anugerah Allah ataukah beliau mengingkari dengan menduga bahwa semua itu hanya semata-mata karena kehebatan dan kekuatan dirinya.

Kesadaran akan anugerah tersebut ditunjukkan oleh Nabi Sulaimān a.s. melalui tanda berupa klausa "dan barangsiapa yang bersyukur, maka sesungguhnya dia bersyukur untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku Maha Kaya lagi Maha Mulia". Klausa ini, merupakan satu pesan khusus dari Nabi Sulaimān a.s. sebagai bagian dari dakwahnya dalam rangka menggugah daya psikologis semua orang yang hadir pada waktu itu agar

---

[297]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*,..... 427.

senantiasa mensyukuri setiap anugerah yang diberikan oleh Allah s.w.t.. Alasan mendasar, sikap bersyukur tersebut bukan untuk kepentingan Allah s.w.t., tetapi justeru untuk kepentingan dirinya sendiri dan mempunyai pengaruh luar biasa serta dampak positif terhadap perkembangan jiwa dan raganya baik di dunia maupun di akhirat. Sebab Allah tidak bertambah kaya dengan kesyukuran hamba-Nya dan tidak pula disentuh kekurangan dengan kekufuran mereka.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa salah-satu "agenda besar" pemindahan singgasana tersebut dalam rangka menguji kecerdasan Ratu Balqis, maka dalam konteks ini Nabi Sulaiman a.s. berinisiatif merubah ornament bangunan singgasana tersebut. Hal ini dijelaskan dalam klausa, "Rubahlah baginya singgasananya; maka kita akan melihat apakah dia mengenal ataukah dia termasuk orang-orang yang tidak mengenal(nya)". Qs. Al-Naml (27): 41.

Kata nakkara berarti "sesuatu yang dirubah sehingga tidak dapat dikenal".[298] Dengan demikian frasa nakkirū lahā 'arshahā adalah tanda instruksi Nabi Sulaiman a.s. yang mengacu pada pejabat terasnya yang mempunyai keahlian dalam bidang modifikasi ornament bangunan.[299] Kata nanẓuru yang berarti "kita akan melihat" mengacu pada tujuan modifikasi ornamen dan tujuan tersebut diekspresikan dengan tanda berupa frasa atahtadī yang mengacu pada bentuk "uji kelayakan" kecerdasan dan ketepatan cara berpikir Ratu Balqis ketika ia nantinya dijejali pertanyaan. Selain hal itu, frasa atahtadī juga mengacu pada tujuan untuk mengetahui tingkat keimanan sang Ratu pada Nabi Sulaiman a.s. sewaktu ia menyaksikan dengan mata kepala mukjizat pindahnya singgasana dirinya yang nota bene ia

---

[298]Ibrōhim Muṣṭafā Aḥmad al-Ziyāt Ḥāmid 'Abd al-Qādir Muḥammad al-Najjār, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*,..... 295.

[299]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 273.

tinggalkan dalam kondisi terkunci rapat dan terjaga ketat[300] di negerinya; Negeri Saba.

6. Episode Ratu Balqis dan Kaumnya Menyerah serta Mengunjungi Kerajaan Nabi Sulaimān a.s.

Fragmen ini, merupakan epilog kisah dari seluruh rangkaian perjalanan Nabi Sulaiman a.s. dalam menaklukkan kerajaan Ratu Balqis. Model komunikasi yang digunakan dalam fragmen ini yaitu komunikasi interaksional yang dalam hal ini posisi Nabi Sulaiman sebagai pengirim pesan (sender) dan Ratu Balqis bertindak sebagai penerimanya (receiver).

Sebagaimana telah dijabarkan pada fragmen sebelumnya, tujuan modifikasi ornament singasana itu adalah dalam rangka "uji kelayakan" kecerdasan Ratu Balqis dan ketepatan cara berfikirnya dalam menjawab pertanyaan. Ada dua bentuk ujian yang digunakan yaitu ujian teori dan ujian praktek. Ujian pertama direpresentasikan dengan pertanyaan berupa klausa *"ahākadhā 'arshuk"*. Pertanyaan tersebut diberikan pada Balqis sewaktu ia masuk ke istana Nabi Sulaiman a.s., sebagaimana penjelasan berikut ini;

فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا
مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾

"Dan ketika Balqis datang, ditanyakanlah kepadanya: "Serupa inikah singgasanamu?" dia menjawab: "Seakan-akan singgasana ini singgasanaku, kami telah diberi pengetahuan sebelumnya dan kami adalah orang-orang yang berserah diri". Dan apa yang disembahnya selama Ini selain Allah, mencegahnya (untuk

[300]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 373.

melahirkan keislamannya), Karena Sesungguhnya dia dahulunya termasuk orang-orang yang kafir. (Qs. Al-Naml (27): 42-43)

Frasa falammā jā'at mengacu pada kedatangan Ratu Balqis ke kerajaan Nabi Sulaiman a.s.. Dalam frasa ini menunjukkan, bahwa sewaktu kurir sang Ratu kembali ke hadapannya dan menjelaskan tentang reaksi ancaman Nabi Sulaiman a.s., maka sang Ratu sudah membulatkan tekad untuk menghadap pada baginda Nabi Sulaiman a.s., serta mempersiapkan segala kebutuhan dalam perjalanan menuju Yarussalem. Hanya saja, dalam konteks kisah ini, al-Qur'ān tidak menjelaskan dan mengkavernya secara transparan mengingat target dari kisah tersebut bukan peristiwa yang demikian, tetapi yang lebih esensial dan siginifikan yaitu ketundukan dan kesediaan sang Ratu dalam rangka menjalin kerja sama persahabatan yang baik dan lebih solid dengan Nabi Sulaiman a.s..

Dalam fragmen ini, proses komunikasi terjadi secara interaksional dalam kisah kedatangan sang Ratu menuju istana Nabi Sulaiman a.s.. Ada dua person yang bertindak sebagai sender; Pertama, kata kerja pasif qīla yang tedapat dalam Qs. Al-Naml (27): 42, merupakan person yang direpresentasikan oleh Nabi Sulaiman a.s.. Kedua, kata kerja pasif qīla yang terdapat dalam Qs. Al-Naml (27): 44, merupakan person yang direpresentasikan oleh petugas istana[301] Nabi Sulaiman a.s..

Sewaktu sang Ratu tiba di istana, maka pertanyaan pertama kali yang disodorkan Nabi Sulaiman a.s. yaitu pertanyaan yang disusun dengan sangat singkat, berupa tanda, "serupa inikah singgasanmu (ahākadhā 'arshuk) ?". Pertanyaan Nabi Sulaiman a.s. dikemas dengan redaksi yang tersusun dari empat kalimat; Pertama, huruf istifhām a (pertanyaan). Kedua, huruf tanbīh hā

[301]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 273, 275.

(peringatan). Ketiga, huruf tashbīh ka (penyerupaan). Keempat, isim ishārah dhā (penunjuk tempat).[302] Dari ketiga huruf tersebut digunakan Nabi Sulaiman a.s. untuk memborbardir Ratu Balqis.

Klausa ahākadhā 'arshuk ini pada dasarnya berasal dari klausa a(ka)hādhā 'arshuk yang berarti "seperti inikah singgasanamu" (amithla hādhā 'arshuk). Dengan demikian, dalam klausa ini terjadi perubahan posisi huruf jir ka antara klausa ahā(ka)dhā 'arshuk dengan klausa a(ka)hādhā 'arshuk. Legalitas peletakan huruf jir kāf sebagai pemisah antara huruf hā dan dhā sehingga menjadi klausa ahā(ka)dhā 'arshuk dalam ilmu tata bahasa arab hanya terbatas pada hur jir ka saja, sedang pemisahan dan perubahan yang terjadi pada huruf jir bi dan dan li adalah tetap menjadi sesuatu yang ilegal,[303] semisal klausa ahā(bi)dhā amartu dan ahā(li)dhā fa'altu (seperti iniikah cara berjalanku dan seperti inikah hasil pekerjaanku).

Pertanyaan ahākadhā 'arshuk merupakan klausa yang dipilih oleh Nabi Sulaiman a.s. dengan susunan redaksi yang sangat singkat, bukan dalam bentuk pertanyaan "ahādhā 'arshuk (inikah singgasanamu)?", karena pertanyaan yang demikiam, mengundang jawaban 'ya' atau 'tidak'. Namun apa yang terjadi, ternyata dugaan Nabi Sulaiman a.s. meleset. Sebab dalam kondisi yang sama, setelah sang Ratu memperhatikan fomat dan bentuk singgasana tersebut dengan seksama, ia justeru memilih redaksi jawaban dengan tepat berupa klausa "ka annahū huwa (seakan-akan ia dia (singganaku)".

Jawaban sang Ratu di atas merupakan redaksi yang disusun dengan klausa secara efektif dan efesien yang disebut tashbīh

---

[302]Abū al-Barakāt 'Abdullāh bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, Juz III (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2005), 173.

[303]Muhyi al-Dīn al-Darwaish, *I'rāb al-Qur'ān*,..... 215. Lihat juga; Abū Hafaṣ 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Dimshiqī al-Hanbalī, *al-Lubbāb fī 'Ulūm*,..... 169.

mursal.[304] Hal ini dikarenakan jawaban tersebut tidak mengandung unsur mengiyakan atau menafikan, dan pada saat yang sama justeru membuka peluang untuk membenarkan dan mempermasalahkan pengakuannya. Jawaban demikian dilakukan sang Ratu lantaran ia mengetahui bahwa pertanyaan yang diajukan Nabi Sulaiman a.s. merupakan pertanyaan "diplomatis", sehingga ia-pun juga harus melakukan tindakan yang sama. Dengan jawaban yang demikian, maka Nabi Sulaiman a.s. akhirnya mengetahui tingkat kecerdasan dan kejeniusan sang Ratu.[305]

Klausa berikutnya adalah "kami telah diberi pengetahuan sebelumnya dan kami adalah orang-orang yang berserah diri". Frasa wa ūtīnā al-'Ilma mengacu pada ilmu yang diberikan oleh Allah mengingat selain-Nya tidak punya kekuatan dan kekuasaan memberinya. Karena itu, kalimat ūtīnā menggunakan verba transitif (fi'il binā' maf'ūl) dikarenakan subjeknya telah diketahui, yaitu Allah, sedangkan kata min qablu mengacu pada situasi sebelum sang Ratu menyaksikan sendiri bentuk modifikasi singgasana yang masih disangsikan (ishtibāh) validitasnya.[306] Pronomina nā (kami) dalam kalimat ūtīnā dan kunnā merupakan ungkapan yang sudah menjadi tradisi dilingkungan kerajaan, di samping untuk mengungkapkan agungnya persoalan kepasrahan sang Ratu.

---

[304]Maḥmūd bin 'Abdurrahīm Ṣāfi, *al-Jadūl fī I'rāb al-Qur'ān,* Juz XVX (Damaskus: Dār al-Rashīd, 1418), 173. *Tashbīh Mursal* adalah penjelasan bahwa suatu hal atau beberapa hal memiliki kesamaan sifat dengan hal yang lain dengan menggunakan huruf *kāf* atau sejenisnya secara tersurat. Lihat selengkapnya; Ali al-Jarim dan Musthafa Amin, *al-Balagatul Wadihah,* terj. Mujiyono Nurkhalis (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 210), 28.

[305]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Faraḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shamshu al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām,*..... 207.

[306]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar,*..... 429.

Dari analisa di atas, maka klausa "kami telah diberi pengetahuan sebelumnya dan kami adalah orang-orang yang berserah diri" merupakan ungkapan tulus sang Ratu bahwa dirinya telah mengetahui tentang kehebatan dan mukjizat Nabi Sulaiman a.s. sebelum ia menyaksikan sendiri kejadian ini, seperti persoalan "surat sakti" serta isinya dan berita ultimatum yang dibawa para kurir itu, sehingga membuat dirinya –pada saat itu- berinisiatif dan bersedia memenuhi "undangan" Nabi Sulaiman a.s.[307] Karena itu, maka sang Ratu merealisasikan inisiatifnya mendatangi permintaan tersebut.[308] Kondisi semacam ini yang memperkuat alasan bahwa klausa ini merupakan ungkapan sang Ratu, di samping secara tekstual, klausa ini lebih mengarah pada ungkapan pengakuannya.[309]

Selain tanda-tanda di atas, tanda berikutnya yang menarik untuk diperhatikan yaitu klausa "Dan apa yang disembahnya selama ini selain Allah, mencegahnya (untuk melahirkan keislamannya), karena sesungguhnya dia dahulunya termasuk orang-orang yang kafir" (Qs. Al-Naml (27): 43). Klausa ini merupakan penjelasan narator (Allah) pada audien tentang faktor-faktor keterjerumusan sistem teologi sang Ratu menyembah matahari, sekaligus menunjukkan cara penyajian kisah dalam bentuk point of view yang berbentuk dia-an.

Pada frasa "wa ṣaddahā mā kānat ta'budu min dūni Allāh" merupakan faktor keterjerumusan pertama. Balqis menyembah matahari selama ini dikarenakan setan telah memperdayakannya sehingga tidak bisa melahirkan keislamannya, sedang frasa "innahā kānat min qaumin kāfirīn" merupakan faktor kedua. Sang Ratu dan kaumnya berada dalam sistem teologi

---

[307]Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī al-Bantanī, *Marāḥ Labīd*,..... 176.

[308]'Abd al-Qādir Mulāḥuwaish Ālu Ǧāzī al-Furātī al-Dairazūrī, *Bayān al-Ma'ānī*, Juz II (Damskus: al-Taraqqī, 1382), 330.

[309]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*,..... 207.

penyembahan matahari dikarenakan sistem tersebut sudah mendarah daging dan membudaya di kalangan masyarakat mereka, serta diwariskan dari satu generasi ke generasi yang lain dalam jangka waktu yang relatif panjang (mundhu azmānin mutaṭāwalah).[310] Fenomena seperti di atas ditunjukkan dengan pengulangan kata kāna yang mengacu pada kondisi keterjerumusan tersebut telah melanda dan merajalela, bahkan telah menjadi karakter di kalangan mereka, sehingga cahanya iman menjadi sesuatu yang sangat sulit[311] menjelma dan menerangi kalbu mereka.

Setelah sukses melewati ujian pertama, ia harus menjalani ujian tahap kedua. Dalam hal ini Nabi Sulaiman menguji kecerdasan sang ratu dalam bentuk ujian praktek. Ujian ini diekspresikan dalam klausa;

قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤

"Dikatakan kepadanya: "Masuklah ke dalam istana". Maka tatkala dia melihat lantai istana itu, dikiranya kolam air yang besar, dan disingkapkannya kedua betisnya. Berkatalah Sulaiman: "Sesungguhnya ia adalah istana licin terbuat dari kaca". Berkatalah Balqis: "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam". (Qs. Al-Naml (27): 44)

---

[310]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasiṭ*,..... 3217.

[311]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 274-275.

Klausa di atas menandakan dimulainya ujian praktek setelah sang Ratu menuai keberhasilan pada babak ujian pertama. Pada ujian yang kedua, sang Ratu dipersilahkan terlebih dahulu oleh petugas istana yang ditunjukkan oleh kata qīla untuk memasuki al-Ṣarḥu. Kata al-Ṣarḥu berarti bangunan tinggi yang luas atau ruang tamu (pendopo).[312] Dengan demikian, al-Ṣarḥu berarti mengacu pada suatu ruang khusus yang terdapat dua pintu yang biasa ditempati Nabi Sulaiman a.s. dalam menyelesaikan segala persoalan. Nabi Sulaiman a.s. sengaja membangun lantai pendopo tersebut terbuat dari kaca yang sangat bening, seperti kristal, sehingga yang tampak pertama kali bagi setiap mata memandang akan terasa seperti air mengalir. Karena itu, ketika sang Ratu melihat pelataran tersebut, maka yang terlintas pertama kali di benaknya, lantai pendopo tersebut dikiranya kolam air yang besar (ḥasibathu lujjatan).

Tentu saja, setiap orang yang melihat di hadapannya ada air, maka secara spontanitas ia akan menyingsingkan pakaiannya agar tidak terkena basah. Demikian pula yang terjadi pada diri sang Ratu, begitu ia melihat lantai tersebut, secara spontan ia menyingsingkan ujung pakaiannya agar tidak terkena air,[313] sehingga sewaktu nantinya ia berhadapan dengan Nabi Sulaiman a.s., ia tetap tampil sebagai ratu yang performance-nya mempesona, meski ia sendiri tidak menyadari,[314] bahwa hal itu hanya ujian belaka. Situasi yang demikianlah maksud dari klausa wa kashafat 'an sāqaihā yang berarti "dan disingkapnya kedua betisnya".

Melihat fenomena demikian, maka Nabi Sulaiman a.s. menyampaikan pesan klarifikasinya berupa frasa "innahū ṣarhun mumarradun min qawārīra (sesungguhnya ia adalah istana licin

---

[312]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi,*..... 10790.

[313]*Ibid.*, 10792.

[314]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar,*..... 430.

terbuat dari kaca)". Kata mumarradun mengacu pada sesuatu yang mengkilap lantaran kehalusannya, sedang kata qawārīra merupakan kata plural dari bentuk tunggal qārūrah yang berarti suatu nama wadah terbuat dari kaca sebagai tempat minuman keras agar kelihatan kotorannya.[315] Dengan demikian, qawārīr merupakan kaca yang mengkilap. Preposisi inna yang diletakkan sebelum kedua kata di atas semata-mata untuk memberikan aksentuasi pada sang Ratu bahwa lantai itu sebenarnya terbuat dari kaca yang mengkilap.

Dari analisis di atas, maka pesan yang disampaikan oleh Nabi Sulaimān a.s. dalam frasa di atas merupakan bentuk klarifikasi, bahwa dugaan Balqis tentang kolam air itu keliru, sebab lantai istana tersebut terbuat dari kaca bening. Namun ketika ia menyadari sepenuhnya tentang kekeliruan persepsi tersebut, maka dalam klausa berikutnya, sang Ratu bertindak sebagai komunikator (sender) yang menyampaikan pesan pada Nabi Sulaiman sebagai pihak komunikan (receiver) dalam bentuk penyesalan dan penyerahan yang tulus di hadapannya. Hal ini ditandai dengan klausa, "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam".

Pesan penyesalan diekspresikan oleh Balqis melalui tanda "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku (rabbi innī ẓalamtu nafsī)". Kata ẓalamtu yang berarti aku telah berbuat zalim mengacu pada penyesalan Balqis karena ia telah berbuat zalim dengan cara menyembah kepada matahari. Sedang bentuk penyerahan yang disampaikan oleh sang Ratu berupa tanda "dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam (wa aslamtu ma'a sulaimān li Allāhi rabbi al-'Ālamīn)" mengacu pada bentuk penyerahan diri sang

---

[315]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 276.

Ratu secara totalitas bersama penyerahan yang dilakukan oleh Nabi Sulaiman a.s. kepada Allah; Dzat yang menguasai alam.[316]

Adapun penyebutan nama Sulaimān yang diucapkan oleh Balqis secara khusus dalam konteks ini dengan ungkapan berupa klausa "wa aslamtu ma'a sulaiman" mengacu pada suatu realitas bahwa ratu Balqis mengikuti beliau dalam ajaran agama yang dibawanya,[317] yaitu agama monotoisme secara umum, sebagaimana telah dikemukakan pada salah-satu fragmen di atas. Pengakuan penyesalan ratu Balqis yang diikuti dengan penyerahannya pada Nabi Sulaiman a.s. merupakan indikasi konkrit atas keberhasilan ajakan dakwah beliau yang termaktub dalam isi surat "sakti" tersebut.

Penjelasan di atas memperlihatkan bahwa kisah perjalanan mobilitas visi dan misi dakwah Nabi Sulaiman a.s. diakhiri dengan happy ending setelah Ratu Balqis dengan tegas menyatakan pesan penyesalan dan penyerahan dirinya. Dengan demikian, karena kisah ini mengambil lokasi setting di istana yang –dalam kajian sastera- disebut istana sentris, maka kisah ini tergolong hikayat. Kalau-pun terdapat setting di suatu lembah semut, itu semata-mata hanya sebagai pelengkap untuk menampilkan suatu adegan cerita sehingga audien seakan-akan menyaksikan diri dan terlibat secara langsung perjalanan kisah tersebut.

Demikian pula dalam hal penyajian tokoh-tokohnya yang secara garis besar terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu protagonis, antagonis dan trigonis/helper. Ketiga tokoh tersebut saling berinteraksi antara satu sama lain dan memainkan peran sesuai dengan peristiwa yang terjadi. Tokoh protagonis direpresentasikan oleh sosok Nabi Sulaimān a.s. dalam rangka mobilisasi dakwah; dan tokoh antagonis yang mencoba

---

[316]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī,*..... 209.
[317]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*..... 232.

menghalagi terrealisasinya dakwah diperankan oleh sosok Ratu Balqis. Sementara kehadiran tokoh trigonis atau tokoh penolong (helper) yang direpresentasikan oleh pejabat teras (al-Mala'u), serta tentara (al-Junud) berupa tentara udara, tentara darat dan tentara metafisik merupakan tokoh yang membantu kelancaran atau keterhambatan dakwah, sehingga alur cerita ini terasa lebih hidup, enak dan renyah untuk disimak.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN AMPEL
SURABAYA – INDONESIA

BAB IV
PEMBACAAN RETROAKTIF DAN ANALISIS PESAN-PESAN FILOSOFIS KISAH NABI SULAIMAN A.S. DAN RATU BALQIS

A. Teori Semiotika Retroaktif

Setelah dilakukan pembacaan heuristik, untuk menampilkan objektivitas kisah Nabi Sulaiman perspektif semiotika, maka harus dilanjutkan dengan pembacaan tingkat kedua yang disebut dengan pembacaan retroaktif. Sebab dengan pembacaan yang demikian akan melahirkan makna tingkat kedua, yang disebut dengan signifikasi. Pembacaan ini merupakan pembacaan ulang berdasarkan konvensi di atas konvensi bahasa, atau pembacaan berdasarkan sistem semiotik tingkat kedua. Konvensi-konvensi ini meliputi hubungan internal teks al-Qur'an, intertekstualitas, latar belakang historis, *asbāb al-nuzūl*, maupun perangkat studi *'ulūm* al-Qur'an yang lain.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, intertekstualitas dapat diartikan sebagai jaringan hubungan antara satu teks dengan teks yang lain. Al-Qur'an merupakan teks atau kitab yang datang belakangan setelah al-Kitab dan Taurat. Dalam hal ini, kedudukan al-Qur'an adalah sebagai *muhaimin* (penguji) dan *muṣaddiq* (pembenar) terhadap kitab-kitab yang datang lebih dulu. Ini menunjukkan adanya hubungan keterkaitan antara al-Qur'an dengan kitab-kitab sebelumnya, baik al-Kitab maupun Taurat. Mungkin hal inilah yang menjadi alasan kajian semiotika al-Qur'an tidak dapat

dilepaskan dari hubungan keterkaitannya dengan kitab-kitab tadi.

Pengertian intertekstualitas tidak hanya terbatas pada homologi di atas. Teks al-Qur'an telah dibaca dan diteliti oleh pengkajinya, sehingga melahirkan ribuan atau jutaan karya. Kegiatan penafsiran juga telah dilakukan para intelektual muslim mulai dari zaman klasik hingga saat ini; yang melahirkan berbagai macam kitab-kitab tafsir. Kitab-kitab tafsir ini menunjukkan adanya dinamika pemaknaan dan penggalian pesan-pesan sesuai dengan konteks masyarakat tempat penafsir tinggal. Hubungan antar kitab tafsir juga mendukung pembacaan semiotik tingkat kedua ini.

Pembacaan semiotika tingkat kedua terhadap kisah Nabi Sulaiman a.s. sebenarnya tidak hanya sekedar mencari makna tingkat kedua, tetapi juga berusaha mencari bagaimana proses komunikasi antara teks dengan dunia luar terjadi. Oleh karena itu, identifikasi terhadap komunikator-komunikator harus dilakukan dengan cermat. Analisis ini akan memperlihatkan bagaimana komunikasi tersebut berlangsung, dan pesan-pesan apa saja yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, *asbāb al-nuzūl* dan latar belakang historis memiliki kedudukan penting dalam kajian ini. Selain itu, perangkat-perangkat yang berkaitan dengan kajian studi al-Qur'an juga tidak dapat diabaikan. Sebab, perangkat-perangkat tersebut pada dasarnya adalah bagian dari konvensi al-Qur'an yang berada di atas konvensi bahasa.

Sejalan dengan ranah komunikasi dalam kajian semiotika Pierce, maka al-Qur'an sebagai wahyu dapat dipahami sebagai proses penyampaian pesan Tuhan kepada manusia. Berangkat dari asumsi ini, maka perlu diidentifikasi siapa audien (*mukhāṭab*) yang dijadikan objek penerima pesan. Upaya untuk mengetahui objek tersebut dibutuhkan kroscek langsung pada *sabab nuzūl*-nya.

Surat al-Naml merupakan surat yang diturunkan di Mekkah. Surat ini merupakan lanjutan dari surat sebelumnya yaitu al-Shu'ārā' yang juga turun di Mekkah. Hal ini bisa dilihat dari beberapa aspek; *Pertama,* Surat al-Naml ini menyempurnakan kisah-kisah para nabi yang dalam hal ini kisah Nabi daud. *Kedua,* Surat ini di dalamnya menceritakan secara detail tentang kisah-kisah para nabi yang dijabarkan secara global dalam surat al-Shu'ārā', misalnya kisah Nabi Musa dalam ayat 7-14, kisah Nabi Ṣālih ayat 45-53 dan kisah Nabi Lūṭ pada ayat 54-58.

Ketiga, Dilihat dari tertib turunnya, surat al-Shu'ārā', al-Naml dan al-Qaṣaṣ merupakan surat yang diturunkan secara beruntun, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbās dan Jābir bin Zaid. Hal ini disebabkan ketiga surat ini mempunyai kemiripan redaksi baik pada awal maupun penghujung surat, yaitu sama-sama menggunakana huruf Thā', Sīn dan Mīm, kecuali awal surat al-Naml yang tidak menggunakan huruf mīm (thā'-sīn). Hal ini untuk memberikan aksentuasi tentang urgensitas huruf *muqāta'ah* dalam rangka menantang orang-orang Arab, bahwa susunan redaksi al-Qur'ān dirangkai dengan huruf yang indah dan terbuat dari bahasa mereka sendiri di mana hurufnya bisa bertambah dan juga bisa berkurang dalam tempo yang berbeda. *Keempat,* dilihat dari segi temanya sama-sama dimulai dan diakhiri dengan penyebutan tentang sifat-sifat al-Qur'an dan juga, bahwa ia (al-Qur'an) diturunkan oleh Allah.[318]

Dari penjelasan di atas, tentunya sudah bisa disimpulkan, bahwa audien kisah Nabi Sulaiman a.s. tidak hanya para sahabat, tetapi juga orang-orang Yahudi yang tinggal di Mekkah, tempat surat ini diturunkan. Hanya saja, apabila kembali pada konteks

---

[318]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj,* Juz XXVI (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418), 252-253.

al-Qur'an secara keseluruhan, maka sebenarnya audien al-Qur'an banyak sekali, karena ternyata audien ayat-ayat al-Qur'an memiliki sangat variatif.

Fase Mekkah berhadapan dengan konteks dakwah terhadap masyarakat yang meyakini dogma-dogma dan tradisi kehidupan Jahiliyyah. Islam datang dengan membawa konsep-konsep baru untuk menggantikan konsep-konsep lama, sehingga konteks al-Qur'an pada masa-masa Islam di Mekkah adalah untuk memberi peringatan (*inẓār*). Naṣr Ḥāmid mencoba membuat kesimpulan bahwa pada fase Mekkah berfungsi sebagai *inẓār*. *Inẓār* adalah fungsi untuk menggerakkan kesadaran akan adanya kerusakan dalam realitas saat itu, maka harus ada perubahan.[319] Oleh karena itu, secara garis besar tentunya kisah Nabi Sulaiman a.s. mengandung pesan-pesan sesuai dengan konteks dakwah tersebut.

Posisi kisah Nabi Sulaiman a.s. sebagai bagian dari media dakwah berimplikasi pada perluasan audien menjadi masyarakat luas tempat Rasulullah saw. berdakwah, baik dari kalangan muslim maupun non muslim. Pada babak selanjutnya, kisah Nabi Sulaiman a.s. yang mengandung pesan tentu akan terus dibaca dan dinikmati oleh generasi-generasi berikutnya, setelah generasi pertama (*al-mutalaqqīn al-awwalīn*). Dengan demikian, telah terjadi komunikasi antara teks dengan pembaca-pembaca teks sejak periode klasik sampai sekarang. Setiap jenjang generasi tentu memiliki horizon kode yang berbeda-beda, sehingga pemahaman terhadap pesan teks kisah ini juga berbeda pula. Berikut ini akan dijelaskan makna semiotika tingkat kedua kisah Nabi Sulaimān a.s., dan bagaimana komunikasi yang terjadi antara kisah dengan audien.

---

[319]*Ibid.*

B. Kisah Nabi Sulaimān a.s.

1. Episode Kehebatan Nabi Sulaimān as; Profil Nabi yang Raja

Dalam fragmen ini akan membahas tentang Qs. al-Naml (27): 15. Ayat ini merupakan pembukaan ulang suatu kisah dengan tema baru. Hal ini dikarenakan, sebagaimana telah dijelaskan pada bab III, bahwa penggunaan kata *wawu* yang berfungsi sebagai *isti'nāf* merupakan unsur penanda dimulainya kisah Nabi Sulaiman a.s.. Artinya, jika ayat-ayat sebelumnya tema yang diangkat adalah kisah sosok Fir'aun yang tidak punya kecerdasan menyikapi karunia Allah, sehingga membuat dirinya terjerumus dalam lembah kekufuran, maka pada ayat ini tema yang diangkat adalah menampilkan tokoh Nabi Sulaiman a.s. sebagai representasi hamba yang mempunyai kecerdasan menyikapi karunia Allah,[320] sehingga menjadikan dirinya sukses mendapatkan "gelar ganda", yaitu sebagai sosok penguasa dan seorang nabi sekaligus.

Dalam konteks ayat ini, kisah ini bermula dengan adegan penganugerahan ilmu pengetahuan kepada Nabi Daud a.s. dan Nabi Sulaiman a.s.. Ilmu yang dianugerahkan pada keduanya sungguh banyak dan unik. Nabi Daud a.s., misalnya dianugerahi kemampuan membuat perisai, dan diajari hikmah serta kemampuan menyelesaikan perselisihan, sedang Nabi Sulaiman a.s., di samping dianugerahi hikmah dan kemampuan memahami kasus-kasus perselisihan, juga antara lain kemampuan memahami bahasa burung, sebagaimana terlihat pada ayat selanjutnya.

Penyebutan nama Daud dalam ayat di atas merupakan prolog narator yang mengacu pada sosok penggembala kambing ayahnya, bernama Yassā yang masih punya garis keturunan

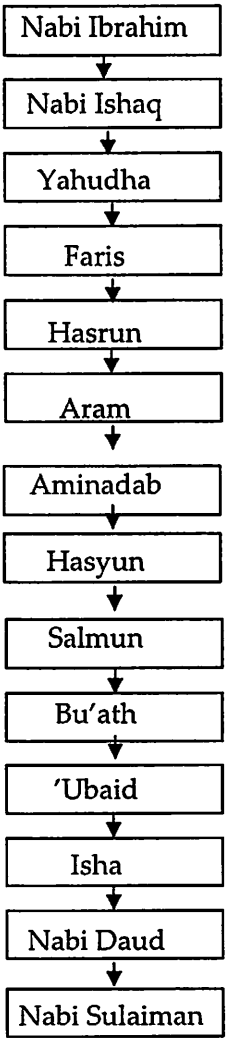
---

[320] Abd al-Karīm al-Khāṭib, *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*, Juz X (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 223.

dengan Nabi Ishaq, putra Nabi Ibrahim.[321] Daud sendiri di lahirkan di Betlehem sekitar tahun 1085 SM. Beliau dikenal sebagai sosok yang sangat pandai menggunakan ketapel dan ketika menjadi salah seorang anggota pasukan Talut, beliau berhasil membunuh Jalut melalui ketapelnya, dan seteleha keberhasilannya itu beliau sangat disenangi dan pepuler, sehingga setelah wafatnya Talut, pada usia 45 tahun beliau diangkat menjadi raja Bani Isra'il selama 40 tahun. Namun pada tahun 1000 SM,[322] beliau meninggal dunia dalam usia 85 tahun. Adapun penyebutan nama Sulaiman yang menjadi tokoh protagonis dalam kisah ini mengacu pada sosok putra Nabi Daud sendiri dari sembilan belas bersaudara. Beliau dilahirkan di Yarussalem pada tahun 1043 SM, dan pada tahun 975 SM, beliau meninggal dunia lebih muda dari pada ayahnya, hanya dalam usia rentang waktu 68 tahun. Hubungan garis keturunan mereka berdua dapat dilihat dari skema di bawah ini:

[321]Sami bin 'Abdullah al-Maglut, *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul*, Terj. Qasim Shaleh (Jakarta: Almahira, 2011), 150.

[322]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 3205.



Pesan pertama narator setelah mendeklarasikan penganugerahan ilmu pengetahuan pada Nabi Sulaiman dan Nabi Daud yaitu, "Segala puji bagi Allah yang telah melebihkan kami dari banyak hamba-hamba-Nya yang beriman," melalui

media lisan yang disampaikan secara tulus oleh keduanya. Pesan ini tidak hanya mengacu pada ekspresi pengakuan tulus keduanya, sehingga tidak dengan cara apriori mereka mengaku lebih superior dari seluruh orang-orang beriman, tetapi semua itu jauh lebih mengacu pada suatu pesan lintas generasi dari narator bahwa ilmu pengetahuan merupakan instrumen yang paling efektif dan efesien untuk mendekatkan diri pada Allah.[323] Sebaliknya, ilmu juga bisa menjadi media penghalang antara sang pencipta dengan dirinya, bahkan dalam realita jangka panjang, ilmu tersebut justeru menjadi "bom" peledak dari seluruh rangkaian aneka kejahatan yang tertata rapi dan profesional. Sebab dengan ilmu tersebut, ia telah mempunyai seperangkat "teori canggih", sehingga dengan mudah menjalankan aksi destruktifnya dengan berbagai modus yang ada.

Bukti pesan lintas generasi tersebut diekpresikan dengan kata *al-Mu'minīn* yang tidak hanya mengacu pada sebagian orang-orang yang beriman, baik pada masa sebelum mereka berdua, semisal Nabi Mūsā a.s. dan Nabi Hārūn a.s., maupun orang-orang yang semasa dengan mereka berdua, tetapi juga kata tersebut mengacu pada seluruh audien kisah ini, baik pada masa Nabi Muhammad s.a.w. ketika ayat ini turun, maupun pasca beliau.

a. *Manṭiq al-Ṭairi;* Simbol Kenabian

Pada episode memahami bahasa burung ini akan menguraikan tentang Qs. al-Naml (27): 16. Nabi Sulaiman a.s. dalam ayat ini ditampilkan oleh narator sebagai tokoh protagonis yang mewarisi ayahnya. Kata *waratha* di kalangan ahli tafsir mempunyai maksud beragam. Menurut al-Hasan, kata *waratha*

---

[323]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 372.

berarti mewariskan harta benda, namun ada yang berpendapat mewariskan ilmu, kenabian, bahkan ada pula yang menginterpretasikan mewariskan kekuasaan.[324] Namun jika mengacu pada kata *waratha* itu sendiri, kata tersebut sebenarnya merupakan kata-kata *majāz* bagi seseorang yang menempati posisi pendahulunya. Dengan demikian, frasa *wawaratha sulaimānu dāwuda* mengacu pada posisi Nabi Sulaiman a.s. yang menempati posisi kepemimpinan atau kerajaan ayahnya sebagai seorang raja bani Israil. Hal ini dikarenakan tidaklah tepat memahami pewarisan itu menyangkut kenabian, karena kenabian adalah anugerah ilahi yang tidak dapat diwarisi.[325]

Sementara bagi ulama yang berpendapat bahwa yang beliau warisi adalah harta dan ilmu ayahnya, juga merupakan pemahaman yang kurang tepat, bukan saja karena para nabi tidak mewariskan kepada keluarganya harta, sebagaimana sabda Nabi Muhammad s.a.w.,[326] tetapi juga karena rasanya persoalan pewarisan harta akan menjadi "batu sandungan" pada diri Nabi

---

[324]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ġaib*, Juz XXIV (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1421), 552.

[325]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 10 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 201.

[326]Ḥadīth ini lengkapnya sebagai berikut; al-Qa'nabī menceritakan pada kami dari Mālik bin Shihāb dari 'Urwah dari 'Ā'ishah, beliau berkata, "Pasca wafatnya Rasulullah, sungguh isteri-isteri beliau bermaksud mengutus Uthmān bin 'Affān dalam rangkan meminta harta pusaka Nabi pada Abū Bakar. Maka 'Ā'ishah mengingatkan pada mereka, seraya berkata, "Bukankah nabi dahulu pernah berkata, "Kami tidak diwarisi. Harta yang kami tinggalkan adalah shadaqah". Lihat; Abū Dāud bin al-Ash'at al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāud*, Juz III (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 150. Ḥadīth ini berstatus ṣaḥīḥ. Selain terdapat dalam riwayat Abū Dāud, ḥadīth ini juga diriwayatkan oleh Imam Mālik dalam kitab al-Muwaṭṭa', hlm. 614, Imam Aḥmad, Juz VI, hlm. 145, Imam Bukhārī, Juz V, hlm. 115, Imam Tirmidhī dalam al-Shamā'il, hlm. 402, dan al-Nasā'ī dalam kitab al-Kubrā Tuḥfat al-Ashrāf Juz XII, hlm. 16592. Lihat selengkapnya; Majdu al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī Ibn al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, Juz IX (Beirut: Dar al-Fikr, 1392), 640.

Sulaiman mengingat jumlah keseluruhan putra-putri Nabi Daud terdapat sembilan belas anak yang tentu saja mereka akan medapat harta warisan tersebut.[327] Karena itu, jika dalam konteks pewarisan ini diartikan sebagai bentuk pewarisan harta benda, maka sudah dipastikan saudara-saudara Nabi Sulaiman yang lain juga akan mendapat "jatah" yang sama dari jumlah total harta kekayaan ayahnya.

Fenomena kempimpinan Nabi Sulaiman a.s. di atas dalam perspektif teori kemimpinan termasuk dalam kategori teori kepemimpinan heriditas (keturunan). Teori ini dipelopori oleh Galton (1987) yang menyatakan bahwa pemimpin itu muncul dari keturunan orang-orang terkemuka berdasarkan garis keturunannya *(gen)*.[328] Hal ini dikarenakan kepemimpinan yang dikendalikan oleh Nabi Sulaiman a.s. dengan mejabat sebagai raja tidak bisa dilepaskan dari proses pewarisan yang diberikan oleh ayahnya, yaitu Nabi Daud a.s. yang juga pernah menjabat sebagai raja dan sekaligus diangkat sebagai nabi oleh Allah s.w.t..

Adapun terkait dengan momentum peralihan pewarisan kekuasaan ini, al-Qur'an tidak menjelaskan secara detail sejak kapan Nabi Sulaiman didaulat menjadi nabi dan raja. Sebab hal yang demikian bukan menjadi fokus perhatian al-Qur'an, mengingat target idealnya adalah misi dan visi dakwah Nabi Sulaiman a.s. Hanya saja, jika merujuk pada pendapat al-Alūsī bahwa pada saat Nabi Daud meninggal dunia, usia Nabi

---

[327]Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh Ibnu 'Ārābī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1424), 471.

[328]Dalam teori kepimpinan, selain teori kepemimpinan heriditas, juga ada teori environmental, teori situasi personal, teori humanistik dan teori fitrah. Lihat selengkapny; Abd. Mustaqim, *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif & Historis* (Semarang: Putra Mediatama Press, 2008), h. 3.

Sulaiman saat itu baru menginjak usia 12 atau 13 tahun,[329] maka sudah bisa dipastikan bahwa beliau naik tahta kerajaan menggantikan posisi ayahnya sejak usia masih muda belia.

Pendapat yang demikian tidak bisa dilogikakan dikarenakan bagi anak-anak seusia tersebut baru memasuki pada fase *adolescence/puberty* (pubertas),[330] sehingga kapabilitas dalam mengendalikan kekuasaan yang berskala besar, kemungkinannya sangat minim, mengingat pada masa ini, secara umum identik dengan "masa negatif", emosi anak sering meledak-ledak dan tidak terkendali. Namun jika mengacu pada masa kelahiran Nabi Sulaiman pada tahun 1043 SM, kemudian dikurangi masa tahun kewafatan ayahnya yang jatuh pada tahun 1000 SM, maka usia tersebut apabila dikalkulasi secara matematis sudah memasuki usia kepala empat atau usia dewasa, yaitu usia 43 tahun. Kalkulasi semacam ini, selain memberikan akurasi data pada pewarisan kekuasaan, juga akurasi data pada masa pemerintahan Nabi Sulaiman a.s. sendiri yang berlangsung selama 25 tahun dikarenakan jatu tempo meninggalnya terjadi pada tahun 975 SM..

Adapun terkait dengan momentum diangkatnya Nabi Sulaiman a.s. menjadi utusan Allah, maka analisanya juga tidak jauh berbeda dengan analisa momentum pewarisan kekuasaan.

---

[329]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Mathānī*, Juz XIX (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 171.

[330]Tahapan perkembangan individu, menurut Elizabeth Hurlock, ada lime fase. *Pertama*, fase *prenatal* (sebelum kelahiran) mulai konsepsi sampai pada proses kelahiran, yaitu sekitar 9 bulan atau 280 hari. *Kedua*, fase *infancy* (orok) mulai lahir sampai usia 10 atau 14 hari. *Ketiga*, fase *babyhood* (bayi) mulai dari usia dua minggu sampai usia dua tahun. *Keempat*, fase *childhood* mulai dari usia dua tahun sampai usia remaja (11 atau 13 tahun). Kelima, fase *adolescence* (pubertas) mulai usia 11 atau 13 tahun sampai usia 21 tahun. Selanjutnya memasuki tiga fase remaja. Lihat, Syamsu Yusuf L.N., *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), 21.

Artinya, Nabi Sulaimān a.s. diangkat oleh Allah menjadi seorang nabi juga telah memasuki usia yang sama, yaitu 43 tahun. Hal ini dikarenakan, selain mengacu pada verfikasi data kelahiran, juga disebabkan, menurut para mufassir, bahwa mayoritas para nabi diangkat oleh Allah menjadi nabi pada usia setelah memasuki usia 40 tahun, kecuali nabi 'Isa a.s..[331]

Dengan demikian, berdasarkan semua analisa di atas, tepat pada tahun 1000 SM yang saat itu Nabi Sulaiman memasuki usia yang ke-43, beliau mendeklarasikan dirinya sebagai nabi dan raja untuk menggantikan posisi ayahnya. Fenomena ini ditunjukkan dengan pesan berupa klausa, "Hai manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu *(yā ayyuhā al-Nās 'Ullimnā Manṭiq al-Ṭairi wa Ūtīnā min Kulli Shaī').*

Dalam klausa tersebut di atas, Nabi Sulaiman a.s. menyampaikan suatu pesan dengan menggunakan model komunikasi linier, yaitu berupa frasa "wahai manusia *(yā ayyuhā al-Nās)*". Kata *al-Nās* dalam konteks ini, tidak hanya mengacu pada kumpulan orang-orang yang hadir pada saat itu, tetapi juga pada audien sewaktu kisah ini diceritakan oleh Nabi Muhammad s.a.w. atau juga ditujukan pada siapa saja yang membaca, mempelajari dan mendengarkan kisah ini. Dengan demikian, pesan yang akan disampaikan oleh Nabi Sulaiman a.s. ini merupakan "pidato kenegaraan" untuk mendeklarasikan posisi dirinya sebagai sosok yang mempunyai dua kapabilitas sekaligus, yaitu *'Ullimnā Manṭiq al-Ṭairi* dan *Ūtīnā min Kulli Shaī'*.

Pertama, anugerah kapabilitas memahami bahasa burung *(Ullimnā Manṭiq al-Ṭairi).* Kata *nataqa* adalah bahasa. Tetapi ia dapat berarti lebih umum dari bahasa, yakni sesuatu yang menunjukkan kepada makna tertentu yang dikenal dengan istilah bahasa isyarat. Berangkat dari pemahaman yang

---

[331]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ġaib,*..... 553.

demikian, bahasa burung yang dimaksudkan di sini, yakni sesuatu yang digunakan burung untuk menyampaikan keinginannya,[332] mengingat semua binatang sejenis hewan mempunyai cara-cara tertentu untuk menyampaikan maksudnya dengan cara melantunkan suaranya. Misalnya ada suara yang mengundang si jantan *(li nidā'i al-Dhakūr)*, ada pula suara yang mengindikasikan adanya bahaya yang mengancam, seperti ada orang yang akan memikat atau ada hewan lain yang siap menerkamnya.[333]

Seekor burung pada dasarnya merupakan hewan yang dalam kasus tertentu mempunyai posisi yang sama dengan manusia. Hal ini dijelaskan cukup gamblang dalam al-Qur'an Qs. al-An'ām (6): 16. Ayat tersebut menjelaskan bahwa seekor burung merupakan hewan yang sama dengan manusia, termasuk dalam hal komunikasinya. Karena itu, ketika manusia ingin menyampaikan ide dan gagasannya harus dikomunikasikan melalui media bahasa, maka seekor burung-pun juga akan memerlukan dan melakukan hal yang sama. Hanya saja, manusia tidak bisa memahaminya,[334] sebab bahasa itu merupakan sistem tanda berdasarkan konvensi masyarakat tertentu. Selain itu pula, bahasa juga didasarkan pada tradisi pendengaran.[335] Karena itu, seorang anak kecil yang dibesarkan dalam komunitas berbahasa Inggirs, misalnya, maka ia dapat dengan mudah membaca, memahami, mendengar dan mengkomunikasikan bahasa tersebut.

---

[332]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 2002.

[333]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aqli al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Juz XIX (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 237.

[334]al-Qur'ān, 27 (al-Isrā'): 44.

[335]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi*, Juz XIIV (Kairo: Idārat al-Kutb, 1991), 10756.

Namun demikian, sesuatu yang dianugerahkan kepada Nabi Sulaiman a.s. tentu melebihi pengetahuan manusia biasa, betapapun seseorang tekun mempelajari bahasa burung. Sebab beliau tidak hanya punya kapabilitas memahami bahasa burung saja, tetapi juga dapat memahami semua bahasa hewan, termasuk semut, sebagaimana akan dijelaskan pada fragmen berikutnya. Pengetahuan tersebut, tentu saja mengindikasikan adanya sesuatu yang suprarsional dalam diri Nabi Sulaiman a.s. yang tidak ada pada manusia lain.

Kalau-pun dalam konteks ayat ini hanya disebutkan "bahasa burung", hal itu tidak lebih sebagai kata-kata ījāz belaka. Sebab, jika hanya pada seekor burung saja yang -*nota bene* merupakan hewan- jauh dari konteks sosial kehidupan manusia dan hewan yang paling cepat menghindar dari sekeliling manusia, Nabi Sulaiman a.s. sudah mampu memahami bahasanya, apalagi hanya hewan-hewan yang dekat dan bercampur baur dengan manusia, semut misalnya, tentu saja kapabilitas Nabi Sulaiman a.s. dalam memahami bahasanya melebihi batas kemampuan pemahaman pada bahasa seekor burung.[336]

Oleh karena itu, frasa *Manṭiq al-Ṭairi* tidak hanya mengacu pada arti kapabilitas Nabi Sulaiman a.s. memahami bahasa isyarat seekor burung saja, tetapi juga menunjukkan kapabilitas beliau memahami bahasa isyarat pada semua jenis hewan. Kapabilitas Nabi Sulaiman a.s. dalam memahami bahasa isyarat pada semua jenis hewan ini dengan sendirinya merupakan suatu anugerah "spesial" dari Allah yang tidak dimiliki oleh manusia lain. Karenanya, tidak heran jika kemudian peletakan frasa ini harus didahulukan dari frasa *ūtīnā min kulli shai'*.

---

[336]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 237.

Dengan demikian, frasa *Manṭiq al-Ṭairi* selain menunjukkan makna bahasa isyarat pada semua jenis hewan, juga mengacu pada arti mukjizat kenabian yang dianugerahkan pada beliau.[337] Sebab hakikat mukjizat adalah sesuatu yang luar biasa yang tak dapat ditantang atau dikalahkan oleh yang menantangnya, yang dibawa oleh seseorang yang mengklaim menjadi nabi utusan Allah sebagai bukti atas risalahnya.[338] Karena itu, dipenghujung deklarasinya, beliau menyampaikan pesan berupa klausa "Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu karunia yang nyata *(inna hādhā lahuwa al-Faḍlu al-Mubīn)*". Frasa *al-Faḍlu al-Mubīn* yang berarti "karunia nyata" tidak hanya mengacu pada ekpresi kesyukuran beliau, tetapi juga merupakan alat bukti konkrit[339] terhadap mukjizat yang telah diterimanya, yaitu dinobatkan sebagai seorang nabi utusan Allah.

Kedua, aneka anugerah *(Ūtīnā min Kulli Shaī')*. Frasa *ūtīnā min kulli shai'*, sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya tidak ada keterangan secara detail dari narator, namun jika dikorelasikan pada ayat berikutnya (Qs. Al-Naml (27): 17), maka akan tampak sekali bahwa yang dimaksudkan dengan "diberi segala sesuatu yang esensial" mengacu pada semua sarana dan prasarana yang dibutuhkan dalam menjaga stabilitas dan keutuhan kerajaan, semisal senjata yang canggih, bala tentara yang tangguh dan instrumen lain yang dapat menjadikan suatu

---

[337]Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwi, *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm*, Juz II (Kairo: Dār Nahḍah, 1997), 63.

[338]Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (t.tp.: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 73-75.

[339]Salah-satu karakteristik mukjizat yang diberikan oleh Allah pada nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad yaitu mukjizat yang bersifat *ḥissī* (bersifat fisik), semisal Nabi 'Īsā dapat menghidupkan orang mati, tongkat Nabi Mūsā berubah menjadi ular dan dapat membelah lautan, serta Nabi Sulaiman a.s. sendiri dapat memahmi bahasa hewan. Sedangkan karakteristik mukjizat Nabi Muḥammad s.a.w. bersifat rasional, universal dan abadi. Lihat selengkapnya; Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 119.

kerajaan menjadi stabil sehigga tindakan-tindakan separatisme dapat dikendalikan. Dengan demikian, frasa ini mengacu pada pesan deklarasi kedua yaitu diangkatnya Nabi Sulaiman a.s. sebagai seorang raja yang akan memimpin dan mengatur masyarakat Bani Isra'il.

b. *al-Junūd;* Simbol Raja Adi Kuasa

Ayat ini merupakan komentar narator untuk menggambarkan, membuktikan dan membenarkan pengakuan Nabi Sulaiman a.s. bahwa dirinya telah diangkat menjadi nabi dan raja,[340] yang memimpin dan mengendalikan suatu kekuasaan dengan baik. Beliau tampil sebagai sosok yang mempunyai kekuatan menundukkan tiga jenis makhluk sebagai bala tentaranya *(al-Junūd),* yaitu tentara metafisik berupa jin *(al-Jinnu);* tentara darat berupa manusia *(al-Insu)* dan tentara udara berupa burung *(al-Ṭairu).*

Jin merupakan makhluk halus yang tercipta dari api dikumpulkan tidak bisa menghindar kendati mereka berwatak sering membangkang. Manusia dihimpun juga tidak bisa mengelak meskipun mereka punya aneka interes yang berbeda-beda. Burung juga tidak bisa mengelak mengahadap Nabi Sulaiman a.s. kendati mereka tergolong hewan yang jinak dan liar. Perlu dicatat bahwa ini bukan berarti bahwa seluruh jin, manusia dan burung apalagi makhluk-makhluk lain, semuanya tunduk kepada Nabi Sulaimān a.s., tetapi hanya mengacu pada tentara yang berada di bawah kekuasaan beliau saja.[341] Sebab kerajaan Nabi Sulaimān a.s. hanya meliputi beberapa daerah di

---

[340]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suūr,* Juz V (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1415), 415.

[341]'Abd al-Karīm al-Khāṭib, *al-Tafsīr al-Qur'ānī,*..... 228.

timur tengah, yaitu yang dikenal dewasa ini dengan nama Palestina, Suriah, Libanon dan Irak.[342]

Mereka dihimpun dari latar belakang yang berbeda-beda dalam rangka memerangi orang yang tindak tunduk dan patuh di bawah kekuasaan baginda Nabi Sulaiman. Menurut Ibnu 'Abbās bahwa setiap kelompok mempunyai satu komandan yang mengatur kedatangan mereka agar tidak saling berebutan, sebagaimana kebiasaan yang terjadi di kalangan kerajaan.[343] Kenyataan semacam ini merupakan ekspresi dari kata *yūza'ūn* yang terambi dari akar kata *waza'a* yang berarti menghalangi *(yamna'u)* atau melarang *(yadfa'u)*.[344]

Selain tujuan di atas, ketiga jenis makhluk berupa jin, manusia dan burung ditampilkan sebagai *helper* yang berperan sebagai bala tentara untuk mempermudah jalannya roda pemerintahan, utamanya visi dan misi dakwah beliau, sekaligus menjaga keutuhan pemerintahan dari segala tindakan destruktif yang berpotensi melahirkan sikap sparatisme. Ditampilkannya tiga *helper*, dalam konteks kisah ini semakin memberikan aksentuasi daya imajinasi audien bahwa Nabi Sulaiman a.s. merupakan tipologi pemimpin yang kuat, hebat dan perkasa.

Dalam ayat tersebut, tidak adanya penjelasan secara tekstual bagaimana peran *helper* yang dimainkan mereka, merupakan salah-satu *style* narator untuk mempengaruhi daya konsentrasi audien agar terus menyimak jalannya kisah ini sampai tuntas. Dengan *style* semacam ini, akhirnya audien bisa menyimpulkan sendiri bahwa signifikansi keterlibatan ketiga tokoh *helper* tersebut betul-betul menakjubkan, sebagaimana dijelaskan pada kisah-kisah berikutnya. Keberhasilan burung

---

[342]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 2004 - 5.

[343]Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz XIX (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th.), 128.

[344]Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh Ibnu 'Ārābī, *Aḥkām al-Qur'ān*,..... 474.

Hud-hud sebagai tentara udara dalam membawa "surat sakti" kepada Ratu Saba', kekuatan Jin ifrit sebagai tentara metafisik yang menawarkan membawa singgasana ratu dalam tempo setengah hari, dan kehebatan "manusia" hamba Allah sebagai tentara darat yang sukses membawa singgasana tersebut hanya dalam sekejap mata.

Oleh karena itu, hasil kolaborasi dari ketiga jenis tentara ini secara otomatis melahirkan kekuatan yang luar biasa untuk membantu dan menjaga stabilitas kerajaan Nabi Sulaiman a.s., sehingga karenanya, ditampilkannya tiga tokoh *helper* ini pada pembacaan tingkat makna kedua atau semiotika retroaktif, sebenarnya merupakan peran yang menunjukkan simbol-simbol kerajaan adidaya. Jin Ifrit merupakan simbol tentara yang memegang urusan interdant, seorang manusia tampil menjadi simbol badan kehormatan dan seekor burung merupakan simbol intelejen kerajaan.

c. *al-Tabassum;* Simbol Senyum Bijaksana

Dalam episode sebelumnya dijelaskan, bahwa tiga jenis tentara Nabi Sulaiman a.s. dihimpun dengan tertib sehingga tidak ada yang saling mendahului. Pada episode ini, Qs. al-Naml (27): 18-19, beliau bergerak bersama pasukannya dalam rangka melakukan ekspansi dakwah. Namun, sewaktu beliau bersama bala tentaranya menuruni suatu lembah di Taif yang terkenal sampai saat ini banyak dihuni sarang semut,[345] Nabi Sulaiman a.s. mendengar pernyataan seekor ratu semut dari jarak tiga mil,[346] memberikan warning kepada anak buahnya berupa klausa, "Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu,

---

[345]Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar,*..... 415.

[346]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz III (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arābī, t.th.), 360.

agar kamu tidak diinjak oleh Sulaimān dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari".

Penggunaan frasa yā ayyuhā al-Naml menunjukkan posisi komunikan dalam kondisi jauh dan tersebar di berbagai tempat, sebagaimana telah dijelaskan pada bab III. Pada pembacaan tingkat kedua ini, frasa demikian berarti menandakan bahwa cuaca pada saat itu berada pada musim dingin. Sebab dalam kehidupan semut (ant), cuaca yang demikian merupakan lahan subur bagi mereka menyebar ke berbagai tempat dalam rangka mengumpulkan makanan.[347] Pada musim tersebut, mereka sangat aktif mengumpulkan bahan makanan dan dibawa ke sarang masing-masing, sehinga begitu melihat Nabi Sulaiman a.s. dan bala tentaranya akan melewati lembah tersebut, seekor semut "pengintai" memberikan warning pada rekan-rekan lainnya.

Kemampuan Nabi Sulaimān a.s. memahami gerak-gerik atau bahasa isyarat seekor semut (ant), dalam konteks ayat ini, merupakan realisasi dari pernyataan sebelumnya, bahwa beliau diberikan kemampuan memahami gerak-gerik bahasa burung, termasuk di dalamnya seekor semut. Hal ini dikarenakan – menurut pakar serangga- semut merupakan hewan yang normalnya mempunyai ukuran panjang 2 – 7 mm. Hewan ini mempunyai tiga kloni; yaitu terdiri dari kloni jantan, betina dan pekerja. Ketika kloni semut mulai tumbuh menjadi besar, semut jantan dan betina yang bisa terbang akan meninggalkan kloninya, berdampingan dalam kemudian mencari area sangkar baru.[348] Dengan demikian, semut sebenarnya juga mempunyai sayap, layaknya burung yang bisa terbang, sehingga ayat ini merupakan penjelasan dari ayat sebelumnya.

Adapun tujuan narator menyelipkan kisah semut dengan mengambil setting di lembah semut yang terdapat di daerah Taif

---

[347]M. Amin Hidayat, *al-Qur'an dan Semut* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 14.
[348]*Ibid.*, 5.

bertujuan memberikan artikulasi tampilan kisah agar tidak monoton sehingga audien merasa tidak jemu menikmatinya, audien juga merasa seakan-akan menyaksikan langsung dan melihat kondisi riil yang terjadi di lembah tersebut. Selain itu pula, paparan setting juga sebagai salah-satu bukti mukjizat kenabian Sulaiman a.s. yang bisa memahami bahasa isyarat hewan, agar bisa dijadikan pelajaran berharga dalam kehidupan mengingat keunikan-keunikan yang terdapat pada hewan ini, antara lain;[349] Pertama, hewan pemberani. Semut berani menyerang organisme lain yang menggagnngu meskipun ukuran tubuhnya 100 kali lebih besar dari mereka. Keberanian semut bisa menjadi inspirasi bagi upaya untuk tidak takut, bila kita memamg benar. Semut mampu membunuh binantang lain yang fisiknya lebih besar dari mereka karena keberanian dan kekompakannya yang luar biasa.

Kedua, rela berkorban. Semut rela menyerahkan dirinya sebagai tebusan atau pengorbanan demi rekan-rekannya. Dalam suatu penelitian, ketika kelompok semut menyusuri jalan, tiba-tiba di hadapan mereka ada sebuah aliran air/sungai kecil, maka mereka akan sulit berenang. Hanya saja, untuk bisa menyeberanginya, maka semut akan menggunakan cara membentuk jaringan. Mereka akan saling berpegangan sehingga akan membentuk jalinan yang sangat panjang berupa semacam tali yang melintasi sungai kecil tersebut, sehingga bisa berfungsi sebagai jembatan darurat. Semut yang lain akan menyeberang melewati jalinan jembatan teman-temannya sehingga berhasillah mereka semua ke seberang sungai.

Ketiga, lincah. Semut dapat berlarian ke atas pohon dan ke bawah pohon serta ke jalan-jalan lain sepanjang hari. Keempat, cerdas. Kelompok semut membangun sistem komunikasi di

---

[349]*Ibid.*, 17-22

antara mereka dengan mengeluarkan aroma dan sentuhan tertentu. Dalam waktu singkat, semua anggota kelompok dapat mengetahui apabila terjadi sesuatu dalam kelompoknya dan mereka akan langsung melakukan pembagian tugas (job descriptions) apa yang harus dilakukan.

Kelima, penolong dan tidak egois. Semut senantiasa berjalan bersama rekan-rekannya yang lain. Mereka berjalan dengan kompak dan bersatu. Jika ada seekor semut yang sakit, maka semut yang lain akan bekerja sama mengusungnya ke sarang untuk diobati. Ketika mereka mendapat makanan, mereka juga akan membawanya serta di makan secara bersama-sama. Demikian pula, semut tidak akan pernah membangun sarang sendiri, tetapi dikerjakan secara kolektif.

Keenam, pantang menyerah. Semut akan selalu berusaha dan bekerja secara kontinyu sampai ia berhasil menggapai tujuan yang diinginkan. Jika saja suatu jalan yang akan mereka lalui terdapat suatu penghalang, maka ia akan terus berusaha mencari jalan alternartif, baik lewat dari arah kanan dan kiri, namun jika ia tetap merasa kesulitan, maka ia akan berhenti sebentar, kemudian kembali lagi dengan tenaga dan kekuatan baru yang jauh lebih kuat dibanding yang pertama. Mereka tidak pernah mengenal putus asa dan merasa bosan dalam bekerja dan berkarya.

Namun demikian, ada yang unik pada semut yang dibicarakan ayat ini, yaitu pengetahuannya bahwa yang datang adalah pasukan di bawah pimpinan seorang yang bernama Sulaiman dan yang tidak bermaksud buruk bila menggilas dan menginjak mereka. Keunikan inilah yang menjadikan Sayyid Qutb berpendapat bahwa kisah yang diuraikan al-Qur'ān ini adalah peristiwa luar biasa yang tidak terjangkau hakikatnya

oleh nalar manusia. [350] Karena itu, tidak heran jika kemudian Nabi Sulaiman a.s. menyikapi fenomena luar biasa seperti ini dengan cara tersenyum yang disertai tawa sebagai ekspresi kesenangan.

Dalam konteks ayat ini, Nabi Sulaiman a.s. tersenyum (al-Tabassum) dikarenakan dua faktor, Pertama, mendengar pengakuan seekor semut bahwa beliau bersama bala tentaranya tidak mungkin bertindak ceroboh dengan cara menggilas pasukan semut. Kedua, beliau tersenyum dikarenakan merasa senang dengan nikmat Allah berupa kemampuan memahami bahasa gerak-gerik seekor semut yang tentu saja nikmat semacam ini tidak pernah diberikan kepada hamba-hamba Allah yang lain.[351] Ketiga, senyum itu karena "geli" melihat perilaku semut yang siap-siap menangkis bahaya, padahal kondisi demikian kemungkinannya sangat tipis jika saja Nabi Sulaiman a.s. "tega hati" ingin membinasakannya. Dengan demikian, frasa fatabassama ḍāḥikan min qaulihā merupakan simbol kebahagiaan yang diekpresikan lewat senyuman. Karena pada dasarnya, senyum itu adakalanya menunjukkan simbol kekecewaan, juga sebagai simbol ledakan suatu emosi tertentu.

Setelah beliau mengekspresikan senyum kebahagiaan itu, Nabi Sulaimān a.s. akhirnya memohon pada Allah agar diberikan dua anugerah; Pertama, permohonan agar diberikan sarana untuk menggapai pahala akhirat. Kedua, permohonan memperoleh pahala akhirat saja. Permohonan tingkat pertama berupa permohonan agar diberikan sikap senantiasa bersyukur terhadap anugerah nikmat yang telah diperolehnya, yang diekpresikan dengan klausa "berilah aku kesempatan untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan

---

[350]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 2004 - 5.

[351]'Ulā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad bin Ibrōhim al-Bagdādī al-Khāzin, *Lubbāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, 1399), 139.

kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku (awzi'nī an ashkura ni'mataka al-Latī an'amta 'alayya wa 'alā wā lidayya)". Kemudian Nabi Sulaiman a.s. juga mengajukan permohonan berikutnya agar diberikan kesibukan untuk selalu berkhidmat dalam amal saleh dengan klausa "dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridai (wan an a'mala ṣāliḥan tarḍāhu)".[352]

Permohonan di atas, selain menunjukkan sikap tulus Nabi Sulaimān a.s. dan dedikasi moral yang dipersembahkan kepada kedua orang tua beliau, frasa menarik yang perlu dicermati yaitu wa 'alā wā lidayya (dan kepada dua orang ibu bapakku). Dikatakan menarik karena frasa ini secara implisit membantah tuduhan negatif terhadap ibu beliau. Dalam kitab Perjanjian Lama disebutkan bahwa ibu Nabi Sulaimān a.s. pernah melakukan hubungan seks dengan Nabi Daud a.s., semasa hidup suaminya yang pertama, yaitu Oria.[353] Pernyataan ini justeru menunjukkan sisi kontradiktif antara al-Qur'an dengan Kitab Perjanjian Lama yang disampaikan oleh Nabi Sulaiman a.s. lewat doa-doanya.

Ibu Nabi Sulaimān a.s. yang bernama Thashba' adalah seorang perempuan yang taat beribadah.[354] Hal ini terbukti, beliau selalu beribadah pada malam hari, sebagaimana diterangkan dalam hadith berikut ini;

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بن مُحَمَّدٍ وَالْحَسَنُ بن مُحَمَّدِ بن الصَبَاحِ وَالعَبَّاسُ بن جَعْفَرَ وَمُحَمَّدُ بن عُمَرَو الحَدَّثَانِي قَالُوا حَدَّثَنَا سَنيْدُ بن دَاوُدَ . حَدَّثَنَا يُوْسُفُ بن مُحَمَّدِ بن ٱلمُنْكَدِر عَنْ أَبِيْهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ : - قَالَ رَسُوْلِ اللهِ صلى الله عليه و سلم (قَالَتْ أُمُّ

---

[352]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīḥ*,..... 554.

[353]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 2008.

[354]Zain al-Dīn 'Abdu al-Ra'ūf al-Manāwī, *al-Taisīr bi Sharḥi al-Jāmi' al-Ṣagīr*, Juz II (Riyāḍ: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1408), 376. Lihat juga; Ismā'il Haqqī bin Muṣṭafā al-Istanbulī al-Ḥanafi al-Khalwafi, *Tafsīr Ruūḥ al-Bayān*, Juz VI (Kairo: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, t.th.), 334.

سُلَيْمَانَ بنِ دَاوُدَ لِسُلَيْمَانَ يَا بُنَيَّ لاَ تُكْثِرْ النَّوْمَ بِاللَّيْلِ . فَإِنَّ كَثْرَةَ النَّوْمِ بِاللَّيْلِ تَتْرُكُ الرَّجُلَ فَقِيْرًا يَوْمَ القِيَامَةِ . .

Zuhair bin Muḥammad, al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ṣabāḥ, 'Abbās bin Ja'far, Muḥammad bin 'Umar al-Haddathānī, mereka semua menceritakan pada kami dan berkata, Sayyid bin Dāud menceritakan pada kami. Yūsuf bin Muḥammad bin al-Munkadar menceritakan pada kami, dari ayahnya, dari Jābir bin 'Abdullāh, beliau berkata, Rasulullah bersabda, "Ibu Nabi Sulaimān berkata, "Wahai anakku, janganlah memperbanyak tidur pada waktu malam. Karena perilaku demikian akan menjadi penyebab kefakiran seseorang kelak di hari kiamat".[355]

Berangkat dari fenomena tersebut, maka tuduhan "perselingkuhan seksualitas" yang dialamatkan pada ibu Nabi Sulaiman a.s. menjadi tidak terbukti dan terbantahkan. Sebab dengan permohonan Nabi Sulaimān a.s., serta pernyataan ibunya tersebut di atas, justeru bisa dijadikan indikator bahwa sang ibu merupakan perempuan suci yang tidak melakukan tindakan amoral, apalagi dengan gegabah melakukan hubungan intim dengan lawan jenis berupa seks pranikah.

Potongan ayat di atas, selain melakukan kritik terhadap kitab Perjanjian Lama, juga sebagai bentuk pembelaan terhadap kaum perempuan yang nota bene dalam catatan sejarah, bahwa jauh sebelum bi'thah Rasulullah, tradisi missoginis di Jazirah Arab pada perempuan telah merajalela. Pada waktu itu, tragedi buram meyelimuti kaum perempuan lantaran kehadiran mereka hanyalah dianggap beban dan membuat aib bagi keluarga (ayumsikuhū 'alā hūnin). Rasa aib, tuduhan beban hidup dan tindakan kecemburuan "jenis kelamin" tersebut tidak heran telah merubah gaya hidup mereka pada perilaku sadis dengan cara

---

[355] Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abdullāh al-Qazwainī, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 422.

mengubur hidup-hidup anak perempuannya (am yadussuhū min al-Turāb). Namun pasca dinobatkannya Nabi Muhammad s.a.w. sebagai utusan, posisi marginalisasi perempuan akhrinya lumpuh total di hadapan al-Qur'ān,[356] walaupun sampai pada saat ini, praktik dan tindakan tersebut masih terus berjalan dengan modus yang berbeda, baik berupa pelecehan seksual maupun praktik-praktik missoginis lainnya.

Dengan demikian, melalui kisah Nabi Sulaiman a.s. ini, secara tersirat Rasulullah ingin mengetengahkan fenomena menarik seputar perempuan. Artinya, potongan ayat ini, sebenarnya menunjukkan pandangan optimistik al-Qur'ān tentang posisi perempuan sebagai sosok manusia yang diciptakan Tuhan untuk melahirkan generasi bangsa. Dari merekalah, lahir tokoh-tokoh dunia dari zaman ke zaman, termasuk sosok perempuan yang bernama Thashba' -putri Ya'ām- yang telah melahirkan Sulaiman hingga mendapat gelar ganda; yaitu menjadi nabi dan raja.

Menyadari realita demikian, meski peran ibunya tertutupi oleh peran ayahnya dalam wujud pewarisan tahta kerajaan, namun sebagai putera yang baik, Nabi Sulaiman a.s. tidaklah mau melupakan "sejarah berharga" baktinya. Proses 3 M (mengandung, melahirkan dan menyusui) seorang ibu yang dalam hal ini dialami oleh Thashba', kemudian merawat, membesarkan dan mendidik Nabi Sulaiman a.s. sehingga mengantarkan beliau mencapai puncak kejayaan adalah perjuangan panjang yang sangat patut mendapat apreseasi dan disebutnya di hadapan Allah.

Adapun permohonan tingkat kedua tentang pahala akhirat yaitu permohonan Nabi Sulaiman a.s. agar dirinya dijadikan penghuni surga melalui rahmat Allah bersama hamba-hamba-

---

[356]Fathurrosyid, "Gerakan Feminis Rasulullah: Membaca Sisi Lain Peringatan Isra' Mi'raj 1430 H", *Harian Pagi Radar Madura Jawa Post Group*, (22 Juli 2009), 23.

Nya yang shaleh. Permohonan ini direpresentasikan dengan klausa "dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh (wa adkhilnī bi raḥmatika fī 'ibādika al-Ṣāliḥīn)". Dalam konteks ayat ini, secara tersirat Nabi Sulaiman a.s. memberikan pernyataan bahwa menjadi penghuni surga, bukan semata-mata karena amal baik yang dikerjakan, tetapi ada tahapan lain yang menjadi hak prerogatif dan prioritas Allah semata, yaitu karena rahmat dan kasih sayang-Nya. Dengan cara yang seperti ini, seseorang tidak dengan mudah mengklaim dan merasa bangga dengan perilaku baik yang telah diperbuatnya, sehingga ia senantiasa berjuang dan berdoa agar menjadi penghuni surga kelak. Hal ini pernah disampaikan oleh Nabi Muhammad s.a.w. dalam suatu hadith, seperti di bawah ini;

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الزِّبْرِقَانِ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا فَإِنَّهُ لَا يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ.

'Alī bin 'Abdullāh menceritakan pada kami, Muḥammad bin al-Zibriqān menceritakan pada kami, Mūsā bin 'Uqbah menceritakan pada kami dari Abū Salamah bin 'Abdurraḥmān dari 'Aishah dari Nabi Muḥammad s.a.w. berkata, "(Hendaklah) kalian berperilaku tepat (dalam ibadah), dan berilah peringatan, karena sesungguhnya seseorang masuk surga bukan karena perbuatan baik yang dilakukan. Para sahabat bertanya, "Engkau juga bisa masuk surga bukan karena perbuatan baikmu itu?". Rasul menjawab, "Betul, kecuali Allah menutupiku dengan ampunan dan rahmat.[357]

---

[357] Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrōhim bin Mugīrah al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlullāh wa Sunanuh wa Ayyāmuh*, Juz VIII (Beirut: Dar Tuq al-Najah, 1422), 98.

Kedua permohonan yang diajukan Nabi Sulaimān a.s. di atas, dinilai oleh ahli tafsir Ṭabāṭabā'ī, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, merupakakan permohonan bertingkat, yakni permohonan kedua lebih tinggi dari permohonan pertama. Karena yang kedua tidak disertai dengan permohonan untuk melakukan amal saleh, tetapi permohonan untuk dijadikan seluruh totalitasnya –diri dan jiwanya- dimasukkan dalam kesalehan. Memang bisa saja seseorang melakukan amal saleh, tetapi hatinya belum sepenuhnya saleh, sehingga memungkinkan kali ini dia beramal saleh dan kali lain beramal buruk. Berbeda jika jiwa telah saleh, maka dengan pasti seluruh aktivitasnya mencerminkan perilaku kesalehan,[358] baik dalam bentuk kesalehan individual maupun kesalehan sosial.

Dengan demikian, permohonan Nabi Sulaimān a.s. pada tingkat pertama dengan klausa "berilah aku kesempatan untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku (awzi'nī an ashkura ni'mataka al-Latī an'amta 'alayya wa 'ala wa lidayya)", merupakan simbol-simbol inkonsistensi perilaku amal seseorang, sedangkan permohonan tingkat kedua berupa klausa "dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh (wa adkhilnī bi raḥmatika fī 'ibādika al-Ṣāliḥīn)" merupakan simbol-simbol konsistensi perilaku amal saleh yang mengacu pada jiwa dan raga secara totalitas.

Selain fenomen di atas, kedua tingkatan doa yang dipanjatkan oleh Nabi Sulaimān a.s. tersebut, dilihat dari penggunaan diksi kalimatnya terjadi pengulangan redaksi yang sama dalam surat yang lain. Pengulangan redaksi atau kalimat seperti dalam kasus ini, banyak dijumpai dalam al-Qur'an,[359]

---

[358]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 2008-9.

[359]Lihat misalnya; al-Qur'ān, 14 (Ibrāhim): 35 dengan al-Qur'ān, 2 (al-Baqarah): 126.

namun pengulangan tersebut selalu mengalami perubahan baik sedikit maupun banyak, serta disampaikan dalam style yang berbeda. Pengulangan redaksi ini terjadi pada ayat al-Qur'ān, 46 (al-Aḥqāf): 15.[360]

Sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an, redaksi yang terdapat dalam al-Qur'ān, 46 (al-Aḥqāf): 15 tersebut, ternyata terjadi pengulangan ayat yang sama dalam kisah Nabi Sulaimān a.s. ini, khususnya pada diksi kalimat yang dimulai dari klausa "rabbi awzi'nī an ashkura ni'mataka al-Latī an'amta 'alayya wa 'ala wa lidayya wan an a'mala ṣāliḥan tarḍāhu". Klausa ini jika diteliti secara komprehensif, terdapat perbedaan yang sangat signifikan antara keduanya.

Klausa di atas, dalam kisah ini menceritakan tentang doa yang dipanjatkan oleh Nabi Sulaimān a.s., sedangkan klausa dalam al-Qur'ān, 46 (al-Aḥqāf): 15, menceritakan tentang doa yang –dalam konteks sabab al-Nuzūl- dipanjatkan oleh Abū Bakar al-Ṣiddīq.[361] Dalam konteks ayat ini, meskipun potongan

---

[360]al-Qur'ān, 46 (al-Aḥqāf): 15.

[361]Ibnu 'Abbās menceritakan, beliau berkata, "Ayat ini turun berkenaan dengan kasus Abū Bakar yang bersedia menemani Muhammad pergi berniaga ke Syam. Pada waktu tersebut, Abū Bakar berusia 18 tahun, sedang Muḥammad berusia 20 tahun. Keduanya menuruni suatu tempat yang ada pohon sidrah-nya. Di tempat tersebut, Rasulullah duduk di bawah pohon untuk bernaung, sementara Abū Bakar pergi menemui seorang pendeta untuk menanyakan tentang masalah agama. "Siapa dia yang duduk dibawah pohon sidrah itu?", tanya sang pendeta pada Abū Bakar. "Dia adalah Muḥammad bin 'Abdullāh bin 'Abdu al-Muṭallib", demikian jawab Abū Bakar. "Demi Allah, dia (Muhammad) itu adalah seorang Nabi. (Sebab) tidak ada seorang-pun yang bernaung di bawah pohon sidrah tersebut setelah Nabi 'Isa a.s. kecuali (seseorang yang bernama) Muhammad. (dengan begitu), Dia adalah seorang nabi". Mendengar pernyataan pendeta tersebut, Abū Bakar meyakini dan membenarkannya, sehingga ia tidak mau berpisah dengan Nabi mulai sejak pergi hingga pulang kembali. Pada saat Muhmmad diangkat menjadi seorang nabi dalam usia 40 tahun, Abū Bakar yang baru menginjak usia 38 tahun masuk agama Islam. Beliau tetap mempercayai dan membenarkan kerasulan Muhhamad. Kemudian pada saat Abu Bakar berusia 40 tahun, beliau berdoa *"rabbi awzi'nī....."*. Lihat; Abū al-

ayatnya dalam rangka merespon kasus yang terjadi pada Abu Bakar, tetapi ideal moralnya berlaku secara umum. Artinya, ayat ini mengajarkan, bahwa setiap manusia ketika telah mencapai usia 40 tahun dianjurkan untuk meningkatkan rasa syukurnya pada Allah terhadap karunia yang telah diterimanya, mengingat pada moment tersebut merupakan usia kesempurnaan akal dan fitrah manusia. Pada usia tersebut, manusia juga dianjurkan meningkatkan permohonannya pada Allah agar diberikan taufiq untuk beramal baik yang diridai-Nya, serta dijadikan amal baik tesebut menjalar dengan mantap dan kokoh pada generasi berikutnya.[362]

Oleh karena itu, realita di atas menggambarkan bahwa pengulangan kalimat dalam al-Qur'an tidak dalam kesamaan arti secara keseluruhan, namun antara satu kalimat dengan kalimat yang serupa terdapat perbedaan yang sangat siginfikan dan disampaikan dalam nuansa yang berbeda-beda.

2. Episode Dialog Hud-hud; Simbol Auto Kritik Pihak Inferior

Fragmen ini merupakan penjabaran dari Qs. Al-Naml (27): 20-28 yang dimulai dengan inspeksi Nabi Sulaiman a.s. terhadap tentara darat berupa burung. Hanya saja, dalam ayat ini tidak ada petunjuk khusus yang mengarah pada tujuan diadakannya inspeksi tersebut. Karena itu, para ahli tafsir berbeda pendapat tentang tujuan inspeksi Nabi Sulaiman a.s.. Ada sebagian yang berpendapat bahwa inspeksi tersebut dilakukan atas nama tugas kepemimpinan yang berkewajiban melakukan kontrol dan pengawasan pada tentaranya, ada pula yang berpendapat dikarenakan sinar matahari telah menerobos di sela-sela pasukan pawai mengingat keberadaan tentara daratnya sebagai pelindung

---

Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī al-Nīsābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1411), 254-5.

[362]Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*,..... 38.

dari sengatan sinar matahari, serta ada yang berpendapat bahwa semua itu dilakukan dalam rangka mencari air.[363]

Dari beberapa pendapat di atas, pendapat yang terakhir lebih diterima. Hal ini disebabkan salah-satu alasan Nabi Sulaimān a.s. merekrut burung menjadi bagian bala tentaranya karena keterlibatan mereka banyak memberikan kontribusi positif. Burung-burung tersebut bekerja sesuai dengan profesi dan tugasnya masing-masing. Sebut saja misalnya, ada burung merpati yang bisa dijadikan sebagai pengantar surat, ada burung elang yang bertugas sebagai hewan buruan kerajaan atau hewan pelacak musuh dan ada pula burung Hud-hud yang berfungsi sebagai pencari air.[364]

Terkait dengan tujuan inspeksi di atas, sewaktu Nabi Sulaimān a.s. dan tentaranya tiba di tempat tujuan dari perjalanan yang teramat melelahkan, tentu saja air minum menjadi kebutuhan utama dan pertama karena haus yang telah melilitnya. Dalam kondisi demikian, maka wajar jika target inspeksi pertama kali yang menjadi incaran baginda Nabi Sulaiman a.s. adalah tentara daratnya yang dalam hal ini adalah burung Hud-hud, sebab ia adalah seekor burung yang mempunyai paruh (al-Minqār) panjang. Dengan kecanggihan paruhnya itu, Hud-hud merupakan burung yang dapat menemukan keberadaan air. Karena itu, begitu beliau menyaksikan fenomena ganjil tentang eksistensi burung Hud-hud, beliau menyampaikan kesangsian dan kegelisahannya berupa klausa yang bersifat interogatif, "mengapa diriku tidak melihat Hud-Hud (mā liya lā arā al-Hud-hud)".

---

[363]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shamsu al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz XXIV (Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutb, 1423), 552.

[364]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 245.

Pertanyaan Nabi Sulaiman a.s. yang mengacu pada burung Hud-hud itu disebabkan, sebagaimana telah diuraikan di atas, ia mempunyai beberapa keistimewaan, antara lain dapat menemukan dari kejauhan tempat-tempat air dikedalaman tanah. Hal ini ditandai apabila ia mengembang-ngembangkan sayapnya. Keistimewaan inilah yang menyebabkan Nabi Sulaimān a.s. tertarik dan merekrut sang Hud-hud menjadi salah-satu bagian terpenting dari anggota pasukan tentara beliau. Burung Hud-hud adalah sejenis burung yang mendekur dan berbau busuk. Di atas kepalanya terdapat jambul yang berwarna hitam, cakarnyapun juga berwarna hitam, sedang pelupuk matanya berwarna kuning. Ia merupakan binatang pemakan biji-bijian dan ulat,[365] atau memakan sesuatu yang tidak tampak dipermukaan tanah dengan cara mematok karena mengandalkan paruhnya yang panjang.

Karena itu, frasa mā liya lā arā al-Hud-hud mengacu pada bentuk kesangsian dan kegelisahan yang terjadi pada diri beliau sendiri. Sebab tidak mungkin seekor burung yang telah ditundukkan oleh Allah pada dirinya melakukan aksi pembelotan. Beliau menyangsikan, jangan-jangan hanya karena faktor keterbatasan dirinya sehingga beliau tidak bisa melihat seekor Hud-hud. Beliau tidak segera bertindak gegabah dan bersikap apriori dengan menuduh tentara daratnya membangkang atau melakukan aksi-aksi non simpatik yang lain, tetapi beliau justeru menunjukkan sikap introspektif pada dirinya sendiri. Hal ini ditandai dengan pernyataan beliau selanjutnya berupa frasa am kāna min al-Ġā'ibīn.

Frasa am kāna min al-Ġā'ibīn merupakan sikap kepastian Nabi Sulaiman a.s. setelah mengadakan kroscek langsung satu-persatu dan ternyata seekor Hud-hud benar-benar tidak berada

---

[365]*Ibid.*,

disela-sela tentara daratnya. Dengan frasa ini, Nabi Sulaimān a.s. baru memastikan bahwa seekor Hud-hud adalah satu-satunya tentara yang tidak hadir tanpa izin.Tindakan Hud-hud yang demikian, diklaim sebagai tindakan kesalahan yang berhak mendapatkan sanksi hukum. Karena itu, maka pada ayat selanjutnya Nabi Sulaiman a.s. menyampaikan pesan berupa sanksi yang akan dijatuhkan pada Hud-hud berupa klausa, "Sungguh aku benar-benar akan mengazabnya dengan azab yang keras atau benar-benar menyembelihnya kecuali jika benar-benar dia datang kepadaku dengan alasan yang terang".

Klausa di atas, menunjukkan kriteria sanksi yang akan dijatuhkan oleh Nabi Sulaimān a.s. atas kesalahan yang dilakukan oleh burung Hud-hud. Kriteria pertama, 'adhābān shadīdan. Artinya, Nabi Sulaiman a.s. berjanji akan menjatuhkan sanksi berupa penyiksaan yang pedih. Menurut beberapa catatan riwayat yang digagas oleh Ibnu 'Abbās, Mujāhid dan Juraij, bahwa penyiksaan ini berupa pencopotan pada sebagian bulu-bulunya (bi nitfi rīshihī). Menurut Zaid bin Rummān hanya pencopotan pada bulu-bulu yang ada di kedua sayapnya. Ada juga yang berpendapat dipanaskan pada terik sinar matahari atau dilumuri dengan ter; ada juga yang menjelaskan berupa penyiksaan dengan cara dikurung dalam sangkar dengan hewan lain.[366] Semua pendapat ini, hemat penulis hanyalah simbol dari suatu siksaan pedih yang direalisasikan dalam rangka memberikan pelajaran dan tindakan preventif (irtidā') terhadap tentara darat lain yang sejenisnya (li amthālihī) agar tidak melakukan tindakan yang sama.

Kriteria sanksi kedua, al-Tadhbīḥ yaitu berupa sanksi penyembelihan. Dalam konteks ini, Nabi Sulaimān a.s. menjelaskan bahwa dirinya tidak segan-segan akan menjatuhkan

---

[366]Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī,*..... 183.

sanksi yang tipenya lebih berat dari sanksi yang pertama, sebagai bahan pelajaran berharga bagi semua tentaranya agar tidak terulang lagi kasus yang sama serta demi kebaikan bersama. Dengan cara yang demikian, Nabi Sulaimān a.s. tidaklah tergolong sebagai sosok raja yang sadis dan kejam, tetapi lebih jauh untuk mengajarkan pada yang lain bahwa batasan sanksi diukur sesuai dengan kadar kesalahan yang dilakukan ('alā qadri al-Dhanbi), bukan diukur sesuai dengan bentuk fisik siapa yang berbuat kesalahan (lā 'alā qadri al-Jasadi),[367] seperti semut yang berfisik kecil. Karena itu, frasa la adhbaḥannahū merupakan simbol pembunuhan bagi tentara yang lain agar tidak mengulangi kesalahan yang sama.

Setelah Nabi Sulaimān a.s. menjelaskan dua kriteria hukuman yang akan dijatuhkan pada seekor Hud-hud, beliau melanjutkan pesan berupa frasa aw laya'tiyannī bi ṣulṭānin mubīn. Frasa ini merupakan eksepsi (istithnā'/exception) hukuman. Artinya, Nabi Sulaiman a.s. menjelaskan bahwa dirinya akan menangguhkan dua kriteria sanksi di atas apabila seekor Hud-hud dapat menjelaskan secara gamblang alasan ketidakhadirannya dan tidak mungkin baginya untuk minta izin. Dengan alasan tersebut, maka ia akan selamat dari jeratan hukum. Dari analisa ini, maka frasa tersebut, selain mengacu pada eksepsi hukum, juga merupakan simbol kebijaksanaan sikap Nabi Sulaiman a.s. sebagai seorang raja. Beliau bertindak sesuai dengan prosedur hukum yang ada, tanpa ada unsur interes pribadi.

Pernyataan aw laya'tiyannī bi ṣulṭānin mubīn merupakan "kata kunci" bagi Hud-hud untuk memantapkan inisiatif dan bekal keberaniannya menghadap Nabi Sulaiman dalam rangka memberikan klarifikasi tentang status dirinya. Karena itu, selang

---

[367]Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh Ibnu 'Ārābī, *Aḥkām*,..... 480.

beberapa waktu kemudian setelah pernyataan tersebut, seekor Hud-hud datang dalam tempo yang tidak terlalu lama (zamānin gairu madīdin) dengan cara terbang dan berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain.

Dengan demikian, klausa fa makatha gaira ba'īdin merupakan simbol ketakutan seekor Hud-hud terhadap Nabi Sulaimān [368] dan ancaman sanksinya, sehingga ia buru-buru segera datang menghadap sang raja. Hal ini terbukti dengan penggunaan huruf fā' yang berfungsi sebagai li al-Ta'qīb pada ayat berikutnya dalam kalimat fa qāla. Rasa takut dalam konteks ini bukan berarti karena dirinya telah melakukann kesalahan, tetapi takut argumentasi ketidakhadirannya dianggap sebagai alasan yang bernada apologis semata. Menyikapi kondisi yang demikian, begitu tiba dihadapan Nabi Sulaiman a.s., seekor Hud-hud tidak langsung membeberkan alasan ketidakhadirannya, sebagaimana termaktub dalam potongan ayat "innī wajadtu imra'atan", tetapi ia menghipnotis terlebih dahulu dengan ucapan "aḥaṭṭu bimā lam tuḥit" dan ucapan "waji'tuka bi saba'in bi naba'in yaqīn".

Dua ungkapan di atas merupakan alat untuk meredam emosi serta "menghipnotis" kesadaran Nabi Sulaimān a.s.. Dengan kehebatan isi kalimat aḥaṭṭu bimā lam tuḥit serta keindahan simponi rangkain kalimat bi saba'in bi naba'in yaqīn, tersirat di hati Nabi Sulaiman a.s. suatu kerinduan keinginan yang teramat mendalam untuk mengetahui lebih lanjut informasi yang akan disajikan oleh seekor Hud-hud. Hanya saja, ucapan Hud-hud ini, tidak harus dipahami dalam arti bahasa lisan yang terdengar, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, tetapi bisa saja dalam bentuk isyarat dan gerak atau dengan cara apapun

---

[368]Nāṣir al-Dīn Abī Sa'īd 'Abdullāh bin 'Umar bin Muḥammad al-Shairāzī al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 115.

yang dipahami oleh Nabi Sulaimān a.s. berdasar pengajaran Allah kepada beliau.

Klausa "aḥaṭṭu bimā lam tuḥit" merupakan jawaban seekor Hud-hud yang disampaikan pertama kali sewaktu menghadap Nabi Sulaimān a.s.. Perkataan tersebut merupakan ilham dari Allah dalam rangka menyadarkan Nabi Sulaiman a.s., bahwa jauh di luar kapasitas pengetahuan beliau sebagai seorang nabi dan raja, ternyata ada makhluk kecil dan lemah sebangsa burung mempunyai ilmu pengetahuan yang melebihi dari pengetahuan beliau.[369] Hal ini dimaksudkan sebagai ujian bagi nabi Sulaiman a.s. agar tidak merasa bangga dengan ilmu yang telah diperolehnya sehingga dalam setiap tindakanyya tidak selalu memandang remeh orang lain.[370] Dengan demikian, perkataan Hud-hud tersebut merupakan simbol pergulatan disiplin ilmu pengetahuan antara pihak yang merasa superior dengan yang inferior. Pergulatan tersebut dalam ilmu peribahasa populer dengan istilah "di atas langit, ada langit".

Selain menyatakan "aḥaṭṭu bimā lam tuḥit", upaya sang Hud-hud untuk meyakinkan hati Nabi Sulaimān a.s., bahwa dirinya tidak bersalah, serta kepergiannya bukan meninggalkan kewajiban atau mundur dari suatu tugas, melainkan melakukan tugas berat yang dapat dipertanggungjawabkan, maka dengan tegas serta mantap, sang Hud-hud menyampaikan jawaban berupa klausa "dan aku bawa kepadamu dari negeri Saba' suatu berita penting yang diyakini".

Informasi tentang negeri Saba' yang ia bawakan merupakan informasi aktual, faktual dan terpercaya (bi naba'in yaqīn). Sebab berita tersebut berdasarkan hasil pantaun sendiri

---

[369]Mulā Ḥuwaish Ālu Ḍāzi 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī*, Juz II (Damaskus: Maṭba'ah al-Taraqqī, 1382), 320.

[370]Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *al-Kashshāf*,..... 364.

ketika sang Hud-hud melakukan olah TKP (tempat kejadian perkara) ke lapangan. Negeri Saba' hasil temuan Hud-hud adalah suatu kerajaan di Yaman, Arab Selatan pada abad VIII SM. Terkenal dengan peradabannya yang tinggi. Salah-satu penguasanya adalah ratu Balqis yang semasa dengan Nabi Sulaiman a.s.. Negeri Yaman dikenal juga dengan nama "al-'Arab al-Saī'dah/negeri Arab yang bahagia". Al-Qur'ān melukiskannya dengan sebutan "baldatun ṭayyibatun wa rabbun gafūr" (baca: Qs. Saba' (34): 15). Lokasinya yang strategis menghubungkan negeri ini dengan dataran India, Ethopia, Somalia, Suriah, dan Irak. Kerajaan ini akhirnya dipunahkan oleh Allah, bendungan Ma'rib yang mengairi kebun-kebun mereka, jebol sehingga penduduknya terpencar-pencar ke mana-mana dan mereka menjadi buah bibir masyarakat lain (baca: Qs. Saba' (34): 19).[371]

Keberadaan negeri Saba' dikatakan sebagai informasi aktual (al-Naba') disebabkan yang menjadi orang nomor satu di negeri tersebut, bukan seorang laki-laki, tetapi seorang perempuan. Berdasarkan catatan sejarah bangsa-bangsa, belum ada satu-pun suatu kerajaan dipimpin oleh seorang perempuan. Sebab mengelola, mengendalikan serta memimpin suatu kerajaan, minimal tidak hanya membutuhkan kehebatan kecerdasan, tetapi juga butuh pada kekuatan fisik. Kehebatan kecerdasan dibutuhkan untuk memenej persoalan-persoalan yang terkait dengan persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara, sedangkan kekuatan fisik dibutuhkan dalam rangka menegakkan supremasi hukum (law inforcement) serta menjaga keutuhan negara.

Dua prasyarat minimal di atas, realitas yang terjadi di lapangan, rasanya tidak mungkin diwakilkan pada sosok perempuan mengingat eksistensi mereka dilihat dari sisi fisik saja

---

[371]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*..... 211.

mempunyai perbedaan yang signifikan dengan seorang lelaki. Akan tetapi, al-Qur'an –melalui informasi seekor Hud-hud- justeru menyatakan sebaliknya. Penguasa kerajaan Saba' terdiri dari seorang perempuan yang bernama Balqis bin Shurahīl; putri tunggal seorang penguasa di negeri Yaman. Balqis dinobatkan menjadi ratu pasca ayahnya meninggal dunia dikarenakan ia merupakan putri satu-satunya. Ratu yang punya singgasana besar ini hidup pada abad ke-10; suatu masa yang bersamaan dengan kerajaan Nabi Sulaiman a.s..[372] Dengan demikian, perjalanan karier "politik" Balqis menjadi penguasa di negeri Yaman yang dimulai sejak ayahnya meninggal dunia tidak jauh berbeda dengan perjalanan kerier "politik" Nabi Sulaimān a.s., bahkan keduanya berada dalam satu periode yang sama.

Namun demikian, apa yang dikemukakan di atas dapat dilanjutkan dengan berkata, bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang ratu Balqis yang dinilai bijaksana ini, tidak juga dapat dijadikan dasar atau sebagai alat legitimasi untuk menyatakan atas nama al-Qur'ān tentang boleh atau tidaknya seorang perempuan menjadi kepala negara atau pemerintahan. Karena ayat ini, tidak dikemukakan dalam konteks tersebut.[373] Ayat ini merupakan satu dari seluruh rangkaian peristiwa suatu kisah naratif perjalanan dakwah Nabi Sulaimān a.s..

Setelah menjelaskan temuan Negeri Saba' yang dipimpin oleh seorang perempuan, burung Hud-hud membeberkan dua kondisi riil yang terjadi di lingkungan kerajaan tersebut. Pertama, sang Hud-hud mendeskripsikan tentang kehebatan kerajaan Saba' dari segi materialnya, misalnya tanah yang subur, penduduk yang taat, kekuatan bersenjata yang tangguh, serta

---

[372]Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā'irah Ma'ārif al-Qarn al-'Ishrīn*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1971), 344.

[373]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 221.

pemerintahan yang stabil.[374] Menurut catatan Qatadah,[375] bahwa pejabat teras kerajaan ratu Balqis terdiri dari 312 orang, di mana tiap satu pejabat membawahi 10.000 staf.

Selain kehebatan tersebut, sang Hud-hud menyebutkan secara khusus dengan klausa "walahā 'arshun 'aẓīm". Klausa ini mengacu pada singgasana Balqis. Sebab singgasana mencerminkan kehebatan suatu kerajaan. Menurut beberapa riwayat, dinamakan singgasana besar karena ukuran panjang dan tingginya mencapai 80 cm. Singgasana tersebut terbuat dari emas yang dipoles dengan mutiara dan yaqut, serta ditempeli dengan aksesoris-aksesoris berharga lainnya yang berwarna-warni. Istana tersebut mempunyai tujuh kamar dengan satu pintu yang terkunci rapat.[376] Dengan demikian, klausa "walahā 'arshun 'aẓīm" merupakan simbol pada negara super power.

Kedua, selain menguraikan kehebatan negeri Saba' sebagai negara super power, sang Hud-hud juga membeberkan kelemahan negeri tersebut dari sisi spritualnya. Balqis bersama kaumnya menyembah matahari karena mereka penganut agama Majusi. Hal ini terbukti dengan rancangan istananya yang diberi jendela sebanyak 360 buah. Jendela-jendela ini disetting menghadap pada arah rotasi matahari yaitu ke arah barat dan timur. Dengan cara begitu, maka mereka dengan mudah menyembah matahari setiap pagi dan sore.[377]

Klausa "wa zayyana lahum al-Shaiṭānu a'mālahum fa ṣaddahum 'an al-Sabīl fahum lā yahtdūn" merupakan penjelasan Burung Hud-hud tentang faktor-faktor yang melemahkan spritual mereka, yaitu perilakunya telah diperindah (zuyyina)

---

[374]Baca lebih lanjut; al-Qur'ān, 34 (Saba'): 15.

[375]Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz XIX (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 202.

[376]Mulā Ḥuwaish Ālu Ḍāzī 'Abd al-Qādir, *Bayān*,..... 321.

[377]Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Juz III (Beirut: Dar Tayyibah, 1420), 186.

oleh setan, sehingga aktivitas spritual tersebut dianggapnya baik. Artinya, logika mereka telah dipengaruhi oleh setan sehingga timbul suatu konklusi teologis, bahwa sinar matahari dan kehangatannya banyak memberikan manfaat dalam kehidupan, bahkan menjadi sebab utama kehidupan makhluk di bumi.[378] Dalam kondisi demikian, maka tidak heran jika kemudian timbil suatu pemahaman, bahwa parkatik sesembahan pada matahari merupakan sesuatu yang legal. Keyakinan tersebut pada akhirnya menyeret mereka pada sikap kufur sehingga mereka tidak memperoleh petunjuk pada jalan yang benar.

Seekor Hud-hud tidak hanya menjelaskan faktor kelemahan spritual mereka, tetapi ia juga memberikan koreksi pemahaman teologis yang benar. Koreksi tersebut berupa klausa "agar mereka tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan". Koreksi pertama direpresentasikan dengan klausa, "al-Ladhī yukhriju al-Khab'a fi al-Samāwāti wa al-Arḍi". Klausa ini, sebagaimana telah dijelaskan pada bab III, merupakan penanda (signifiant) adanya unsur kekuasaan Allah untuk menurunkan hujan dari langit dan tumbuh-tumbuhan dari bumi.[379] Sedangkan koreksi kedua berupa klausa, "wa ya'lamu mā tukhfūna wamā tu'linūn" yang mengacu pada unsur penanda (signifiant) akan keluasan ilmu-Nya.[380]

Klausa di atas, pada makna tingkat pertama yang didasarkan pada konvensi bahasa atau yang disebut dengan pembacaan heuristik, maka unsur penandanya (signifiant) mengacu pada resistensi Hud-hud terhadap keyakinan ritual ratu Balqis dan kaumnya, sedang pada makna tingkat kedua atau

---

[378]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 213.

[379]Bandingkan dengan al-Qur'ān, 41 (Fuṣṣilat): 37.

[380]Bandingkan dengan al-Qur'ān, 13 (al-Ra'du): 10.

yang disebut dengan pembacaan retroaktif, maka unsur petandanya (signifie) mengacu pada koreksi seekor Hud-hud terhadap perilaku spritualitas kaum Saba'. Karena itu, wajar jika kemudian ketika selesai membaca potongan ayat ini diperintahkan untuk melakukan sujud tilawah.[381] Menurut imam al-Shāfi'ī dan Abū Hanīfah, ketika seorang pembaca sudah sampai pada dua ayat ini, maka baginya berkewajiban untuk melakukan sujud tilawah.[382]

Kebijakan melaksanakan sujud tilawah dalam konteks potongan ayat ini sebagai simbol rasa hormat dan penghambaan diri secara totalitas kepada Allah dengan cara meletakkan tujuh anggota badan di tanah yaitu dahi, dua telapak tangan, dua lutut, dan dua ujung kaki untuk menunjukkan kelemahan dan ketidakberdayaan kita di bawah kekuasaan-Nya, dan bukan bersujud pada matahari, sebagaimana yang dilakukan oleh Ratu Balqis dan kaum-kaunya. Dengan demikian, maka klausa yukhriju al-Khab'a fī al-Samāwāti wa al-Arḍi wa ya'lamu mā tukhfūna wamā tu'linūn merupakan simbol sikap korektif terhadap perilaku spritualitas kaum Saba' dan juga terhadap segala praktik kufur dan syirik. Artinya, kekuasaan seseorang, betapapun besarnya, tetap tidak akan bisa mengalahkan kekuasaan dan singgasana Allah yang meliputi seluruh alam ini (huwa rabbu al-'Arshi al-'Aẓīm).

---

[381]Secara umum, sujud tilawah merupakan sujud yang dilakukan oleh seseorang ketika membaca atau mendengar orang lain membaca ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'ān baik ketika melaksanakan shalat maupun di luar shalat. Ayat tersebut, menurut catatan imam al-Nawāwī terdapat dalam empat belas surat, yaitu al-A'rāf, al-Ra'du, al-Naḥl, al-Isrā', Maryam, al-Ḥaj 2 ayat, al-Furqān, al-Naml, Sajadah, Ṣād, al-Najm, al-Inshiqāq dan al-'Alaq. Lihat selengkapnya; Al-Nawāwī, *al-Tibyān fī Adabi Ḥamlati al-Qur'ān* (Kairo: Dār Ibnu Ḥazm, t.th.), 151.

[382]Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī al-Rāzī, *Mafātīh*,..... 205.

Kisah dialog yang terjadi antara Nabi Sulaiman a.s. dengan burung Hud-hud terus berlanjut. Upaya pembuktian sang Hud-hud untuk menghindar dari jeretan hukum Nabi Sulaiman a.s. belum juga membuahkan hasil gemilang dan berjalan mulus. Sang Hud-hud masih harus menjalani satu tahapan "pemeriksaan" lagi terkait otentisitas informasi yang dibawanya. Informasi ditemukannya masyarakata Saba' berserta penguasanya yang menyembah matahari di mata Nabi Sulaiman a.s. merupakan informasi yang harus dikroscek langsung ke lapangan.

Klausa sananẓuru aṣadaqta am kunta min al-Kādhibīn merupakan permintaan Nabi Sulaiman yang mengacu pada upaya verifikasi data informasi Hud-hud. Bentuk verifikasi data yang dimaksudkan oleh Nabi Sulaiman a.s. melalui tiga tahapan. Pertama, membawa sepucuk surat yang ditandai dengan frasa idhhab bi kitābī. Ada sebagian riwayat yang menyatakan bahwa burung Hud-hud membawanya dengan cara diapit di sayapnya, sebagaimana kebiasaan seekor burung, namun ada pula yang berpendapat dibawa diparuhnya.[383]

Kedua, melemparkannya (fa alqih ilaihim). Seekor Hud-hud melemparkan surat tersebut melalui jendela istana Balqis. Menurut catatan riwayat Wahab bin Munabbah, bahwa kebiasaan tidur ratu Balqis dalam singgasana tersebut sambil menghadap matahari melalui jendelanya. Pada saat matahari terbenam dan sinarnya menerobos lewat jendela, maka sang ratu langsung bangun dan bersujud pada matahari. Namun ketika itu, sinar matahari tidak bisa menerobosnya lantara tertutup sayap seekor Hud-hud. Dalam kondisi yang demikian, sang ratu kaget dan akhirnya terbangun. Pada waktu yang bersamaan, seekor

[383]Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*,..... 188.

Hud-hud mendapat kesempatan melemparkan sepucuk surat yang dibawanya ke hadapan sang ratu.[384]

Ketiga, berpaling dari mereka (fa tawalla 'anhum) yaitu dengan cara bersembunyi ditempat yang dekat dengan mereka dan aman sehingga tidak ada satu orangpun yang dapat melihatnya. Keempat, memperhatikan respon mereka (fa unẓur mā dhā yarji'ūn). Artinya, sang Hud-hud bertugas untuk memperhatikan pembicaraan ratu dan tentaranya sehingga ia dapat mengetahui rencana yang akan mereka kerjakan. Dengan cara yang seperti ini, maka tahapan tiga verifikasi di atas akan mengungkap kebenaran atau kebohongan informasi yang disampaikan Hud-hud sebagai tentara bagian intelejen kerajaan jika saja nantinya seekor Hud-hud pulang dengan "tangan kosong".

Dari semua kisah dialog antara Nabi Sulaimān a.s. dengan burung Hud-hud di atas, menunjukkan bahwa burung tersebut merupakan salah-satu tentara intelijen yang memiliki kemampuan dan keistimewaan yang melebihi kemampuan jenis-jenisnya yang lain. Ini terlihat dengan jelas pada kisahnya di mana burung itu dapat mengetahui situasi kerajaan Saba', serta dapat mendeskripsikan kehebatan kondisi fisik dan kelemahan situasi spritualnya. Burung yang satu ini juga dapat mengetahui bahwa yang ini ratu dan yang itu rakyat; mengetahui bahwa mereka sujud ke matahari, bukan kepada Allah, dan menyadari pula bahwa sujud seharusnya hanya kepada Allah semata. Kemampuan Hud-hud biasa tidak mungkin mencapai kemampuan Hud-hud yang dikisahkan ini. Jika demikian, ini adalah Hud-hud yang khusus, yang dianugerahi kemampuan seperti itu, sebagai satu keluarbiasaan yang sama seklai berbeda

---

[384]'Ulā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Bagdādī al-Khāzin, *Lubbāb al-Ta'wīl*..... 144.

dengan apa yang dikenal selama ini.[385] Kemampuan semacam ini dalam 'ulūm al-Qur'ān disebut mukjizat.

3. Episode Kisah Ratu Balqis; Profil Perempuan Perkasa

a. Surat Sakti; Simbol Pemimpin Demokratis

Dalam fragmen akan menguraikan tentang Qs. al-Naml (27): 29-35. Fragmen ini mengisahkan tentang kondisi ratu Balqis setelah ia menerima surat "sakti" di tempat tidurnya. Dikatakan sakti karena tidak ada seorangpun yang mengetahui siapa pengantar surat tersebut, termasuk juga dirinya. Hanya saja, dalam konteks ini, al-Qur'an tidak menjelaskan bahasa yang digunakan oleh Nabi Sulaiman dalam surat tersebut, sehingga ratu Balqis dengan mudah memahami isinya dan segera mengumpulkan pejabat terasnya. Boleh jadi surat itu ditulis oleh Nabi Sulaiman a.s. dengan menggunakan bahasa Ibrani dan Balqis memang memahaminya. Boleh jadi surat tersebut juga ditulis dengan bahasa Arab Qaḥṭāniyah atau boleh jadi surat itu telah diterjemahkan oleh petugas penerjemah kerajaan sebelum Balqis menyampaikan pada pejabat terasnya. Tiga kemungkinan ini, semuanya bisa diterima akal, sebab kebesaran dan kehebatan kerajaan Nabi Sulaiman a.s. tidak akan pernah sepi dari seorang sekretaris yang pandai dan ahli dalam berbagai bahasa.[386] Namun apapun kemungkinannya, satu hal yang jelas, bahwa surat tersebut berbunyi sebagai berikut;[387]

Dari hamba Allah, Sulaiman bin Daud
Kepada Balqis, penguasa negeri Saba'
Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

---

[385]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 217-218.

[386]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 259.

[387]Aḥmad bin Muḥammad bin al-Muhdī bin 'Ajībah al-Ḥusnī al-Idrīsī al-Shādhilī al-Fāsī, *al-Baḥrū al-Madīd*, Juz V (Beirut: Dār al-Nashar, 1423), 327.

Keselamatan bagi orang yang mengikuti petunjuk
Sesudah itu,....
Janganlah kalian bersikap sombong terhadapku dan datanglah menyerahkan diri kepadaku

Setelah surat di atas dibaca dan dipahami oleh ratu Balqis, maka ia mengumpulkan pejabat terasnya, kemudian menyampaikan pada mereka dengan menyebut surat tersebut sebagai surat mulia (kitābun karīm). Penyebutan sebagai "surat mulia", sebagaimana telah disebutkan pada bab III dengan pembacaan secara heuristik, mengacu pada dua hal; Pertama, sang ratu telah membaca isi surat tersebut sehingga ia dengan tegas menyatakan sebagai surat mulia. Kedua, sang ratu menyadari bahwa surat itu telah memenuhi sifat-sifat terpuji yang sesuai dengan tata cara surat menyurat (korespondensi), mulai dari keindahan tulisannya, kerapian sampulnya dan keserasian isinya, serta kemuliaan pengirimnya bahwa ia ditulis oleh sang penguasa yang bernama Sulaiman.

Berbeda dengan pembacaan secara heuristik, pernyataan Balqis sebagai "surat mulia" jika dibaca secara retroaktif, maka penyebutan tersebut mengacu pada makna upaya sang ratu untuk menghindari permusuhan dan perselisihan (al-Muqāwamah wa al-Khuṣūmah), meskipun rasa phobi ini tidak disebutkan secara gamblang.[388] Ketakutan akan terjadi konflik tersebut tampak sekali ketika Balqis memberikan pertimbangan akan dampak negatif peperangan yang disampaikan dalam majelis musyawarah bersama pejabat terasnya, sebagaimana akan diuraikan nanti.

Potongan ayat di atas, menurut Ibnu 'Āshūr yang dikutip oleh M. Quraish Shihab, walaupun mendeskripsikan tentang

---

[388]Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī*,..... 374.

eksistensi musyawarah yang dilakukan ratu Balqis, namun ayat ini tidak dapat dijadikan dasar argumentatif untuk menyatakan bahwa Islam menganjurkan musyawarah. Karena ayat ini tidak berbicara dalam konteks hukum, tidak juga untuk memujinya. Ayat ini hanya uraian tentang peristiwa yang terjadi di tengah suatu masyarakat yang tidak menganut ajaran berdasar wahyu Ilahi. Namun demikian, perlu diingat bahwa al-Qur'ān memaparkan satu kisah adalah agar dipetik dari kisahnya pengajaran dan keteladanan dan atas dasar pertimbangan itu bisa saja ditarik dari ayat-ayat ini simbol-simbol tentang baik dan perlunya bermusyawarah.[389]

Adapun isi surat yang ditulis oleh Nabi Sulaiman a.s. yaitu; Pertama, memperkenalkan pada ratu Balqis tentang Allah swt. serta penetapan sifat-sifat-Nya yang ditandai dengan klausa bismillāhirraḥmānirraḥīm. Menurut mufassir Ibnu 'Ashur, bahwa sejak insiden ini, kalimat basmalah akhirnya menjadi kalimat yang disunnahkan untuk dibaca dan ditulis sebagai pembuka setiap akan memulai pekerjaan yang baik. Hal ini dikarenakan, lanjut Ibnu 'Ashur, kebiasaan Nabi Muhammad s.a.w. menulis surat selalu dimulai dengan kalimat "bismika allāhumma". Namun ketika ayat ini diturunkan, maka sejak saat itu beliau memulai redaksi tulisannya dengan kalimat "bismillāhirroḥmānirroḥīm".[390] Selain itu, kalimat basmalah dengan ketiga kata yang menunjuk kepada Allah s.w.t. telah dikenal jauh sebelum turunnya al-Qur'an. Basmalah, diucapkan oleh para nabi sejak zaman Nabi Ibrohim a.s.. Dalam al-Qur'an ditemukan ucapan Nabi Ibrohim a.s. yang menyebut sifat al-Raḥmān yaitu pada Qs. Maryam (19): 45, sedang kata al-Raḥīm

---

[389]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 221.

[390]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 260.

beliau sebut antara lain dalam doa beliau yang diabadikan oleh Qs. Al-Baqarah (02): 128.[391]

Kedua, melarang ratu Balqis berperilaku sombong yang nota bene dapat mengakibatkan terhalangnya kebenaran dalam jiwa yang direpresentasikan dengan tanda berupa frasa anla ta'lū 'alayya. Ketiga, memerintahkan pada ratu Balqis agar menyerahkan diri dalam rangka mengikuti sistem teologi monoteisme yang ditandai dengan frasa wa'tūnī muslimīn. Teologi monoteisme yang dimaksudkan bukan sistem teologi yang termaktub dalam kitab Taurat mengingat kitab tersebut hanya berlaku pada ummat Nabi Musa saja, tetapi sistem teologi secara umum, seperti pada masa Nabi Adam, Nabi Nuh dan Nabi Ibrohim[392] yang bertujuan untuk membasmi perilaku syirik dan memperkenalkan Allah sebagai tuhan yang Maha Esa. Sebab Nabi Sulaiman a.s. merupakan seorang nabi yang nota bene diutus dan diperintahkan oleh Allah untuk memberikan petunjuk kebenaran pada semua makhluk.[393]

Oleh karena itu, klausa anlā ta'lū 'alayya wa'tūnī muslimīn merupakan permintaan Nabi Sulaiman agar mereka tidak angkuh dan datang kepada beliau menyerahkan diri, lebih banyak bertujuan untuk menunjukkan kepatuhan bukan kepada kapasitas beliau sebagai raja, tetapi kepada Allah seru sekalian alam. Tujuan inilah kemungkinan menjadi salah-satu alasan mendasar bagi sang ratu menolak usul para pejabat teras dan penasihatnya,[394] sebagaimana akan diuraikan pada ayat selanjutnya.

---

[391]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 217.

[392]Lihat al-Qur'ān, 02 (al-Baqarah): 37 dan juga al-Qur'ān, 41 (Fuṣṣilat): 37

[393]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 260-261.

[394]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 217.

Dari ketiga point isi surat di atas, ditambah lagi dengan sumber surat dan cara penerimaannya, maka wajar jika secara psikologis ratu Balqis merasa "terganggu" dengan surat tersebut mengingat isinya merongrong stabilitas kekuasaannya, sehingga dalam kondisi yang demikian, ia mengajak para pejabat terasnya untuk ikut andil mencari jalan keluar dan mencari solusi terbaik dalam satu mejelis untuk dimusyawarahkan secara bersama-sama. Klausa mā kuntu qāṭi'atan amran ḥattā tashhadūn merupakan pernyataan tulus yang keluar dari seorang pemimpin perempuan bernama Balqis. Dalam pernyataannya tersebut, ia menyampaikan bahwa setiap persoalan yang terkait dengan kenegaraan, selalu dirunding bersama pejabat terasanya dalam majelis musyawarah.

Dengan demikian, pernyataan ratu Balqis di atas merupakan simbol pernyataan seorang pemimpin yang demokratis. Sebab kepemimpinan yang demokratis adalah sebuah model kepemimpinan yang mana pemimpinnya berusaha untuk melakukan sinkronisasi antara kepentingan dan tujuan organisasi dengan kepentingan dan tujuan orang yang dipimpinnya. Karakteristik pemimpin ini lebih bersifat inklusif dan aspiratif. Setiap mengambil keputusan, pemimpin semacam ini selalu mengutamakan musyawarah.[395] Karakteristik tersebut tentu saja ada dalam diri ratu Balqis. Adapun penundaan keputusan yang dilakukannya, dalam hal ini bukanlah karena ketidakmampuannya mengambil keputusan, melainkan demi alasan protokoler dan diplomasi.[396]

Adapun frasa qālū naḥnu merupakan respon pejabat teras atas ajakan sang ratu untuk bermusyawarah. Frasa tersebut yang

---

[395]Abd. Mustaqim, *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif dan Historis* (Semarang: Putra Mediatama Press, 2008), 13.

[396]Asgar Ali Engineer, *Perempuan dalam Pasungan*, Terj. Agus Nuryanto (Jogjakarta: LKiS, 2003), 76.

pada pembacaan tingkat pertama atau heuristik mengacu pada sekelompok orang yang ahli dalam medan peperangan tanpa disebutkan siapa yang menjadi juru bicaranya (jubir), maka pada pembacaan tingkat kedua atau pembacaan retroaktif, mengacu pada dua jubir, yaitu; Pertama, jubir yang bersedia melancarkan agresi peperangan. Kedua, jubir yang besedia menyuarakan aksi perdamaian.

Kedua jubir tersebut menyampaikan pendapatnya yang dilandasi dengan argumentasi dari masing-masing pihak. Jubir pertama siap memilih melancarkan agresi perang lantaran kekuatan fisik dan keberanian yang ada pada mereka. Hal ini ditandai dengan klausa ulū quwwatin wa ulū ba'sin shadīdin. Jubir kedua lebih memilih melakukan aksi perdamaian yang ditandai dengan frasa wa al-'Amru ilaiki yang berarti "sedang keputusan diwakilkan kepadamu". Frasa ini mengacu pada kepasrahan dan ketaatan para pejabat teras terhadap keputusan terakhir yang akan diambil oleh sang Ratu.

Adapun klausa "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat" merupakan ucapan ratu Balqis tentang sikap raja-raja yang didasarkan pada pengalaman sejarah masa lampau. Biasanya, mereka membunuh, atau paling tidak menawan dan mengusir para pembesar kerajaan atau pemerintahan yang mereka kalahkan, dengan demikian mereka menghina dan mempermalukannya. Di samping itu, dampak negatif agresi perang pasti mengakibatkan kehancuran bangunan, pengungsian penduduk atau pembunuhan. Semua ini terjadi secara umum jika yang melakukan agresi tersebut adalah seorang raja yang biasanya bersifat tiranik dan diktator.[397]

---

[397]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 220.

Dengan demikian, klausa yang dinyatakan oleh ratu di atas merupakan simbol keinginan ratu Balqis untuk memilih melakukan aksi perdamaian dari pada memilih melancarkan agresi perang. Hanya saja, biar tidak ada "barisan yang sakit hati" mengingat ada sekelompok yang berambisi memilih berperang, maka untuk mengakomodir pendapat kelompok tersebut, ratu Balqis mengambil sikap dengan menggunakan logika analogi. Logika tersebut disampaikan oleh ratu Balqis dengan cara mendeskripsikan panjang lebar tentang dampak negatif dari semua konsekuensi logis jika pilihannya jatuh pada agresi perang, seperti pengalaman buruk yang pernah dialami oleh para penguasa sebelumnya.

Adapun kebijakan menggunakan logika analogi di atas dilakukan Balqis dalan rangka menghindari konflik internal di antara prajurit itu sendiri, terlebih lagi pecahnya perang saudara, sehingga barisan yang merasa sakit hati bisa menerima dengan lapang dada. Karena itu, pada penghujung ayat, Balqis menyatakan dengan tegas berupa frasa "kadhālika yaf'alūn". Artinya, Nabi Sulaiman a.s. sebagai seorang raja yang akan memasuki negeri Saba', juga akan melakukan tindakan yang sama seperti perilaku penguasa sebelumnya, sehngga negeri Saba' menjadi negeri yang porak-poranda.

b. Reaksi Ratu Balqis; Manuver Politik Konspiratif

Begitu ratu Balqis menyadari sepenuhnya, bahwa peperangan akan menuai banyak masalah, bahkan yang paling fatal akan mendatangkan banyak malapetaka, maka dengan hati yang mantap tanpa ada intervensi dari pihak lain, ratu Balqis mendeklarasikan statemen politik yang berbeda, yaitu berupa pesan, "Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah, dan (aku akan) menunggu

apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu". (Qs. al-Naml (27): 35).

Kebijakan ini, selain mengacu pada strategi politik yang anggun, juga mencerminkan kepribadian perempuan yang tidak menyukai peperangan, anarkisme, dan lebih memilih menggunakan tipu daya dan cara-cara halus sebelum menggelar kekuatan senjata. Dengan cara seperti ini, tentu saja solusi ini lebih baik dan lebih menguntungkan kedua belah pihak, yaitu kerajaan Saba' dan kerajaan Sulaiman a.s..[398]

Kata "hadiyyatan" yang pada tingkat pembacaan heuristik menunjukkan pada suatu pemberian atau hadiah yang dibawa oleh seorang kurir dengan tujuan sebagai bahan atau alat rayuan (al-Mulāṭafat)[399] untuk menggagalkan ajakan Nabi Sulaiman a.s., maka pada tingkat pembacaan retroaktif mempunyai pengertian yang berbeda. Dalam konteks ini, kata hadiyyatan mengacu pada suatu pemberian atau hadiah yang dibawa oleh seorang kurir dengan tujuan sebagai bahan atau "alat jebakan" untuk mengungkap kedok misi Nabi Sulaiman a.s., sebagaimana termaktub dalam surat yang dikirimkannya. Dengan demikian, hadiah tersebut sebenarnya merupakan simbol manuver politik yang konspiratif.

Dikatakan sebagai manuver politik yang konspiratif karena dengan hadiah tersebut, ratu Balqis akan leluasa mengetahui posisi dan tujuan Nabi Sulaiman a.s.. Itulah sebabnya mengapa ratu Balqis pada statemen berikutnya menyampaikan pesan berupa klausa "fa nāẓiratun bima yarji'u al-Mursalūn (dan (aku akan) menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu)". Artinya, dengan dikirimkannya bingkisan tersebut, ratu Balqis dapat mengetahui apakah Sulaiman betul-betul

---

[398]Asgar Ali Engineer, *Perempuan dalam Pasungan*,..... 77.

[399]Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz VI (Kairo: Dār Ṭayyibat, 1417), 160.

seorang nabi ataukah ia seorang raja saja. Jika Sulaiman merupakan seorang nabi, maka ia akan menolak mentah-mentah hadiah yang dikirimkan olehnya. Akan tetapi sebaliknya, jika ia hanyalah seorang raja, maka dengan tanpa sungkan ia akan menerima hadiah tersebut. Dengan begitu, maka ratu Balqis dapat mengetahui, bahwa Sulaiman hanyalah seorang raja yang ingin mengeruk dan mengeksploitasi kekayaan, sehingga bisa dipastikan seberapa besar pajak dan upeti yang harus dibayar setiap tahunnya.[400]

Menurut catatan Ibnu 'Abbās, bahwa setelah ratu Balqis menyampaikan statemen politiknya, ia melanjutkan pesan-pesan politisnya, "Kalau saja hadiahku diterima, maka kita perangi saja dia (faqātilūhu), sebab dia hanyalah seorang raja. Sebaliknya, jika hadiahku ditolak, maka kita harus ikuti dia (fattabi'ūhu), sebab dia adalah seorang nabi".[401] Dengan sikap yang demikian, maka pengiriman hadiah tersebut merupakan cermin seorang penguasa yang cerdik, inovatif dan kreatif.

c. Resistensi dan Ultimatum Agresi Nabi Sulaimān as

Fragmen kisah ini merupakan jabaran dari Qs. al-Naml (27): 36-37 yang menceritakan tentang konflik sosial-keagamaan antara Nabi Sulaimān a.s. dengan ratu Balqis menunjukkan benar-benar telah mencapai puncak klimaks. Kedatangan delegasi ratu Balqis ke istana Nabi Sulaiman a.s. untuk mempersembahkan "bingkisan" yang nota bene sebagai alat jebakan, ternyata menuai kegagalan. Hal ini, sebagaimana telah dijabarkan pada bab III, ditandai dengan tiga pesan yang disampaikan oleh baginda Nabi Sulaiman a.s. kepada mereka, sebagaimana berikut;

---

[400]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi,*..... 10780.

[401]Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,*..... 190.

Pertama, pesan resistensi (li al-Daf'u aw al-Inkār). Pesan Nabi Sulaiman a.s. "apakah kamu mendukung aku dengan harta?", beliau tunjukkan kapada semua delegasi untuk disampaikan kepada ratu. Maksud ucapan ini adalah menolak hadiah tersebut. Hal ini karena Nabi Sulaimān a.s. merasa, bahwa hadiah tersebut bagaikan sogokan yang bertujuan menghalangi beliau melaksanakan suatu kewajiban. Sebab kalau tidak, maka menerima hadiah dalam rangka menjalin hubungan baik walau dengan negara non muslim dapat saja dibenarkan. Bahkan, nabi Muḥammad s.a.w. menerima sekian banyak hadiah dari berbagai kepala negara, seperti hadiah yang diterimanya dari penguasa Mesir yang mengirim untuk beliau antara lain Māriyah al-Qibṭiyyah yang pada kahirnya menjdi ibu putra beliau Ibrōhīm.[402]

Kedua, pesan penghinaan (li al-Istikhfāf aw al-Istiṣgār). Pesan ini disampaikan berupa klausa, "maka apa yang diberikan Allah kepadaku lebih baik daripada apa yang diberikan-Nya kepadamu". Namun jika mengacu pada tujuan hadiah yang dikirimkannya sebagai "alat jebakan" untuk mengetahui apakah Sulaiman seorang nabi ataukah seorang raja, maka pesan ini tidak hanya berupa penghinaan an-sich, tetapi juga berisi protes bahwa alat jebakan tersebut tidak berhasil. Dalam konteks ini, Nabi Sulaimān a.s. justeru memproklamasikan pada mereka bahwa dirinya betul-betul seorang nabi dan juga raja, sehingga mereka harus mengikuti semua misi dakwah yang telah disampaikannya, seperti tertuang dalam surat yang telah disampaikannya. Sebab kalimat famā ātāniya Allāh merupakan pesan pengakuan tulus Nabi Sulaimān a.s. yang merujuk pada pemberian berupa kenabian dan kekuasaan (al-Nubuwwah wa

---

[402]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 222.

al-Mulk).[403] Karena itu, wajar jika pada pesan berikutnya Nabi Sulaimān a.s. mengultimatum mereka apabila tidak segera tunduk dan datang menghadapnya.

Ketiga, pesan ultimatum (li al-Taḥdīd). Pada pesan ini, Nabi Sulaimān a.s. menyatakan dengan tegas bahwa dirinya akan menggelar agresi perang, baik beliau terlibat dan terjun secara massal atau hanya sebagai instruktur saja jika saja ratu Balqis dan kaumnya tidak segera datang mengikuti ajakan dakwah beliau. Ultimatum tidak hanya berhenti dengan agresi perang semata, beliau juga menyatakan dengan nada optimis akan mengusir mereka dari negeri Saba' pasca digelarnya perang dalam kondisi tunduk dan patuh pada kekuasaan Nabi Sulaimān a.s..

4. Episode Rapat Pimpinan di Istana Nabi Sulaimān as

a. Perpindahan Singgasana; Simbol Daya Intelegensia

Pada Pada fragmen ini akan membahas tentang Qs. Al-Naml (27): 38-41. Dalam ayat ini merupakan reaksi Nabi Sulaimān a.s. pertama kali setelah mendapatkan informasi tentang kunjungan dari kerajaan Saba'. Sebab menurut catatan riwayat, bahwa sewaktu sang Ratu Saba' menyadari bahaya yang mengancam stabilitas diri dan kerajaannya, maka dia-pun mengirimkan surat yang berisi inisiatif mengunjungi kerjaan Nabi Sulaiman a.s.. Ia kemudian berangkat dengan ribuan pengikutnya setelah terlebih dahulu menutup rapat istananya dan menyimpan sedemikian rupa singgasananya yang dinilai oleh burung Hud-hud sangat istimewa.[404] Menyadari realita demikian, maka Nabi Sulaimān a.s. menggelar "rapat darurat" bersama para pejabat terasnya yang terdiri dari jin dan manusia.

---

[403]'Ulā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhim al-Bagdādī al-Khāzin, *Lubbāb al-Ta'wīl*,..... 147.

[404]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 224.

Beliau menyampaikan inisiatifnya agar singgasana kerajaan Saba' yang ada di Yaman segera dipindah ke istananya yang berada di Palestina dalam waktu relatif singkat, yaitu sebelum ratu Balqis tiba di tempat.

Pada saat rapat darurat digelar, Nabi Sulaimān a.s. mengutarakan maksud hatinya dengan menanyakan siapa di antara mereka yang sanggup menyelesaikan agenda besar pemindahan singgasana Ratu Balqis sebelum tiba di istana beliau, maka pada saat itu pula, salah-satu tentara metafisik yang bernama Ifirt memberikan respon positif. Ia berjanji bahwa agenda pemindahan tersebut sanggup diselesaikan dalam waktu yang relatif singkat. Janji tersebut disampaikan Ifrit dengan menggunakan klausa berupa, "aku akan datang kepadamu dengannya sebalum engkau berdiri dari tempat dudukmu (ana ātīka bihī qabla antaqūma min maqāmik)" yang pada makna tingkat pertama mengacu pada tempo setengah hari.

Kesanggupan dan kemampuan Ifrit memindahkan singgasana dalam waktu setengah hari bukanlah sesumbar semata. Kemampuan tersebut juga didukung dengan fakta bahwa dalam prosesi pemindahannya, Ifrit menyakinkan Nabi Sulaimān a.s. akan keterjaminan kuantitas dan kualitas singgasana yang akan dipindahkannya. Hanya saja, upaya Ifrit belum mendapat persetujuan dari Nabi Sulaimān a.s.. Sebab beliau masih memberikan kesempatan pada yang lain, barangkali ada yang lebih hebat dan lebih canggih dalam memindahkannya. Namun ketika semua anggota rapat tidak ada yang "berani menantangnya", maka pada saat itu pula, Nabi Sulaimān a.s. sebagai representasi tokoh 'ilmun min al-Kitāb menjadikan keheningan itu sebagai momentum menyuarakan dengan gagah berani kecanggihan dan kehebatannya menandingi "kehebatan" Ifrit

Dihadapan para pejabat terasnya, Nabi Sulaimān a.s. dengan mantap menunjukkan kehebatannya berupa klausa, "aku akan datang kepadamu dengannya sebelum matamu berkedip (ana ātīka bihī qabla an yartadda ilaika ṭarfuk)". Klausa ini pada tingkat pembacaan heuristik mengacu pada waktu yang relatif singkat dengan hanya sekejap mata sebagai klausa oposisi binner dari "kehebatan" ifrit yang sanggup memindahkan singgasana dalam tempo setengah hari.

Berdasarkan fenomena di atas, klausa qabla antaqūma min maqāmik yang disampaikan oleh Ifirt merupakan penanda (signifiant) yang mengacu pada kemampuan mendatangkan singgasana dalam waktu setengah hari, sedangkan unsur petandanya (siginifie) mengacu pada manajemen waktu untuk mendatangkan singgasan dalam waktu yang cepat (al-Asra'). Adapun klausa qabla an yartadda ilaika ṭarfuk yang disampaikan oleh Nabi Sulaimān a.s. merupakan penanda (signifiant) yang mengacu pada kemampuan mendatangkan singgsana dalam waktu sekejap mata, sedang unsur petandanya (siginifie) mengacu pada manajemen waktu mendatangkan singgasana dalam waktu yang lebih cepat (al-Asra'iyyah). Dengan demikian, selain mengacu pada simbol manajemen waktu, juga merupakan -menurut catatan ibnu 'Āshūr- simbol kemenangan kemampuan berdasarkan ilmu pengetahuan dari pada kemampuan berdasarkan kekuatan (tagallubu al-'ilmi 'alā al-Quwwah).[405]

Simbol kemenangan ilmu pengetahun atas kekuatan, hemat penulis merupakan ideal moral yang disampaikan dalam ayat ini. Artinya, kehebatan apa-pun yang dimiliki seseorang dan hanya didukung dengan kekuatan, maka tetap tidak bisa mengalahkan kehebatan yang didukung dengan ilmu pengetahuan. Sebab mengetahui dan mengamalkan ilmu yang

---

[405]Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr, *Taḥrīr al-Ma'nā*,..... 271.

bersumber dari Allah s.w.t., maka seseorang akan memperoleh kekuatan dan kemampuan jauh melebihi kapasitas kekuatan dan kemampuan yang cerdik dan jenius walau dari jenis jin sekalipun. Semua ini, dikarenakan manusia paling tidak memiliki empat daya pokok, yaitu;[406] Pertama, daya fisik (al-Quwwah al-Jasadiyah). Kekuatan ini apabila diasah dengan baik, maka dapat melahirkan aneka keterampilan. Sebut saja misalnya, pemain billiard dan akrobatik yang dengan ketekunan melatih fisiknya, keduanya dapat melakukan berbagai gerakan yang hampir tidak bisa dilakukan oleh semua orang.

Kedua, dayat pikir (al-Quwwah al-'Aqliyyah). Kekuatan ini dapat menghasilkan ilmu dan teknologi. Bagi orang yang mengasah daya pikirnya, maka ia telah menghasilkan aneka kemajuan ilmu pengetahuan yang kita nikmati dan kagumi dewasa ini, padahal hasil dari ilmu pengetahuan tersebut dinilai oleh generasi yang lalu merupakan sesuatu yang mustahil terjadi. Dengan kemampun teknologi, benda kecil yang populer saat ini dengan nama hand phone, seorang mahasiswa dapat berinteraksi dengan teman sejawatnya dalam kondisi dan situasi apa-pun tanpa "batas". Ketiga, daya kalbu (al-Quwwah al-Qalbiyyah) yang membuahkan iman serta dampaik-dampaknya yang luar biasa. Keempat, daya hidup (al-Quwwah al-Ḥayāh) yang menjadikan pemiliknya mampu menghadapi berbagai tantangan hidup.

b. Hādzā Min Faḍli Rabbī; Simbol Sikap Wira'i

Klausa hādhā min faḍli rabbī merupakan ungkapan tulus Nabi Sulaimān a.s. setelah impian dan harapannya untuk mendatangkan singgasana Balqis dalam waktu sekejap mata sesuai dengan kenyataan. Singgasana tersebut, dalam waktu

---

[406]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,*..... 227.

relatif singkat betul-betul berdiri dengan megah dan kokoh di hadapan sang baginda. Keberadaan singgasan kerajaan Saba' itu, diakui oleh Sulaimān a.s. bukanlah semata-mata karena faktor kehebatan dirinya semata, tetapi jauh semua itu lantaran anugerah dari Allah.

Selain mempunyai makna denotif anugerah Allah, klausa di atas juga bermakna konotatif, bahwa interaksi manusia dengan Allah bisa mengikuti hukum relativisme. Artinya, pesan-pesan ketuhanan bisa diterima manusia sesuai dengan kecanggihan jiwa yang dimiliki masing-masing. Akan tetapi, kalau jiwa manusia mengalami disfungsional, maka pesan-pesan itu tidak akan mampu ditangkap sekalipun Allah begitu dekat. Sebaliknya, jika jiwa manusia fungsional dan punya kelayakan, bukan saja ia mampu menangkap pesan itu dengan mudah, bahkan ia akan mampu mengikuti "program-program di alam malakūt".[407] Dengan demikian, apabila Allah sudah mencintai seseorang hamba, maka Allah akan menjadi kekuatan dan sumber energi pada diri hamba tersebut, sehingga ia dapat menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan besar dan luar biasa yang menyalahi kebiasaan (khāriqun li al-'Ādah) karena jiwanya bersih tanpa noda, seperti fenomena kehebatan Nabi Sulaimān a.s..

Manusia fungsional dan berjiwa bersih, tidak akan pernah sesekali dalam setiap tindakan hingga kesuksesannya mengklaim sebagai kehebatan dirinya. Ketika semua impian, harapan dan cita-cita hidupnya berjalan secara sinergis sesuai dengan kenyataan, ia segera bersujud dan mengakuinya semata-mata karena anugerah dari Allah. Jiwa semacam ini betul-betul mengkristal dalam diri Nabi Sulaimān a.s., sehingga begitu idealisme mendatangkan singgasana dalam tempo sesingkat-

---

[407]Muhammad Irfan, *Teologi Pendidikan: Tauhid sebagai Paradigma Pendidikan Islam* (Jakarta: Friksa Agung Insani, 2008), 114.

singkatnya dapat direalisasikan secara nyata, maka ungkapan pertama yang beliau ucapkan adalah pengakuan tulus atas nikmat Allah dengan harapan agar nikmat tersebut dapat terus bertambah apabila beliau pandai menysukurinya.

5. Episode Kunjungan dan Penyerahan Ratu Balqis

a. Ratu Balqis; Simbol Perempuan Diplomatis

Fragmen ini, merupakan epilog kisah dari seluruh rangkaian perjalanan Nabi Sulaimān a.s. dalam menaklukkan kerajaan Ratu Balqis. Semua cerita dalam fragmen ini termaktub \dalam Qs. al-Naml (27): 42-44. Model komunikasi yang digunakan dalam fragmen ini yaitu komunikasi interaksional yang dalam hal ini posisi Nabi Sulaimān sebagai pengirim pesan (sender) dan Ratu Balqis bertindak sebagai penerimanya (receiver).

Sebagaimana telah dijabarkan pada fragmen sebelumnya, tujuan modifikasi ornament singasana itu adalah dalam rangka "uji kelayakan" kecerdasan Ratu Balqis dan ketepatan cara berfikirnya dalam menjawab pertanyaan. Ada dua bentuk ujian yang digunakan yaitu ujian teori dan ujian praktek, sebagaimana akan dijabarkan secara detail di bawah ini, yaitu;

Pertama, ujian kecerdasan kognitif. Ujian tersebut diekspresikan dengan klausa berupa pertanyaan "ahākadhā 'arshuk (inikah singgasanamu)?". Pilihan redaksi pertanyaan tersebut merupakan klausa yang sengaja diplanning dan disetting oleh Nabi Sulaiman a.s. untuk menggiring opini dan kecerdasan Ratu Balqis dalam situasi yang serba dilematis-kritis. Karenanya, dalam konteks ujian ini tidak menggunakan redaksi pertanyaan berupa klausa, "inikah singgasanamu)?", karena pertanyaan yang demikiam, mengundang jawaban "ya" atau "tidak" dan tentu saja mempunyai efek tekanan tersendiri pada psikologis.

Dikatakan dilemtais-kritis karena jika saja sang Ratu memilih jawaban "ya", maka dirinya khawatir jawaban itu mengandung kebohongan (al-Kidhb), sebab ia meninggalkan istananya dalam kondisi aman dan terkendali, serta berada dalam penjagaan dan pengawasan yang ketat. Sebaliknya, jika jawaban "tidak" yang menjadi alternatifnya, maka ia-pun takut dituduh sebagai pembohong (al-Takdhīb), sebab ia teramat mengenali bentuk dan ornamen singgasananya, meski terdapat modifikasi, tetapi tidak dalam bentuk perubahan yang sangat drastis dan dalam skala besar-besaran.[408] Dalam kondisi psikologis yang demikian, ternyata Ratu Balqis tidak serta merta mengatakan "tidak" atau "ya". Namun, dia justeru menjawab dengan perkataan "ka annahū huwa" -seakan-akan ia dia (singgasanaku).

Dari analisis di atas, maka pilihan ratu Balqis dengan jawaban "seakan-akan ia dia (singgasanaku)" dalam perspektif pembacaan heuristik merupakan penanda (signifiant) yang menunjukkan kehati-hatian dan kecerdasan luar biasa yang dimilikinya, serta kekuatan mentalnya karena ia memilih menjawabnya dengan tepat pada situasi kritis yang dialaminya itu. Sedangkan apabila dibaca secara retroaktif, maka unsur petandanya (signifie) menyatakan bahwa Ratu Balqis merupakan sosok yang cerdas, hati-hati dan memiliki mental yang kuat.[409] Dengan demikian, maka pada tahapan ujian kognitif ini, Ratu Balqis sukses melewatinya dengan menunjukkan kecerdasan otaknya, sehingga ia menjawabnya dengan nada diplomatis-kritis.

Jawaban diplomatis-kritis tersebut sengaja ditampilkan ratu Balqis untuk mengimbangi kehebatan Nabi Sulaimān a.s.

---

[408]Mulā Ḥuwaish Āli Ṣāzī 'Abd al-Qādir, *Bayān*,..... 329.

[409]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Jogjakarta: Pesntren Anawesea Press, 2009), 99.

dalam memindahkan singgasa miliknya, sebab jauh sebelum mengadakan kunjungan pribadi ke istana Nabi Sulaimān a.s., ia telah mengetahui tentang kehebatan dan mukjizat Nabi Sulaiman a.s. sebelum menyaksikan sendiri kejadian ini, seperti persoalan "surat sakti" serta isinya dan berita ultimatum yang dibawa para kurir tersebut. Karena itu, maka wajar jika setelah menjawab dengan diplomatis, ia langsung melontarkan pernyataan berikutnya berupa klausa, "dan kami telah diberi pengetahuan sebelumnya dan kami adalah orang-orang yang berserah diri" (Qs. al-Naml (27): 42).

Kedua, ujian kecerdasan psikomotorik. Ujian ini direpresentasikan berupa klausa, "udkhulī al-Ṣarha (masuklah ke dalam istana)". Ujian ini digelar oleh Nabi Sulaimān a.s. setelah keberhasilan ratu Balqis melewati ujian kecerdasan kognitif. Namun sayang sekali, dalam menjalani ujian yang kedua ini, tidak semulus ujian yang pertama. Pada tahap ini, ratu Balqis mengalami kegagalan, sebab ia kurang cermat dan tidak selektif dalam membedakan antara lantai orisinil namun di atasnya terdapat air dengan lantai kristal yang dibawahnya diberi air. Dalam situasi dan kondisi yang demikian, maka yang terlintas pertama kali di benak ratu Balqis yaitu lantai pendopo tersebut dikiranya kolam air yang besar (ḥasibathu lujjatan), sehingga secara spontan ia menyingsingkan ujung pakaiannya agar tidak terkena air[410] yang ditandai dengan klausa, "wa kashafat 'an sāqaihā".

Dengan demikian, klausa "wa kashafat 'an sāqaihā" merupakan simbol kegagalan ratu Balqis dalam menjalani ujian psikomotoriknya. Hanya saja kegagalan di sini tidak berarti menunjukkan kelemahan kecerdasan kognitifnya dalam melakukan seleksi, tetapi kegagalan tersebut lebih diwarnai

---

[410]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwi,*..... 10792.

suasana mentalitas yang -dalam istilah medis- disebut skizofrenia,[411] yaitu kondisi mental yang tidak padu, ambigu dan kontraproduktif, sehingga jiwanya mudah terbelah, goyah dan gundah (split personality).

Kegagalan tersebut didukung dengan fakta adanya klarifikasi dari Nabi Sulaimān a.s. terkait kekeliruan persepsi ratu Balqis tentang lantai yang dianggapnya kolam air. Nabi Sulaimān a.s. menyampaikan gagasannya dengan mantap bahwa lantai itu adalah istana licin yang terbuat dari kristal (innahū ṣarhun mumarradun min qawārīra). Dengan klarifikasi tersebut, Balqis menyadari bahwa dirinya gagal menjalani ujian psikomotorik, sehingga yang tersisa saat ini hanyalah penyesalan belaka terhadap pengalaman tragis masa lalunya.

b. Ratu Balqis; Profil Feminis Sejati

Ada dua penyesalan yang diungkapkan oleh ratu Balqis; Pertama, penyesalan yang diekspresikan dengan klausa "rabbi innī ẓalamtu nafsī. Dalam perspektif kajian semiotika, klausa tersebut merupakan unsur penanda yang mengacu pada rasa penyesalan atas kesalahan sistem teologi yang selama ini diyakininya, sedangkan unsur petandanya merupakan simbol penyucian diri dari segala keyakinan yang salah serta aneka kedurhakaan lainnya. Kedua, penyesalan yang direpresentasikan berupa klausa wa aslamtu ma'a sulaimān li Allāhi rabbi al-'Ālamīn di mana unsur penandanya mengacu pada pengakuan ratu Balqis untuk mengikuti ajaran Nabi Sulaimān a.s., sedang pada unsur petandanya merupakan simbol-simbol upaya menghiasi diri dengan keyakinan yang benar serta pengalaman yang baik.[412]

---

[411]Fathurrosyid, "Skizofrenia Remaja", *Radar Madura Jawa Post Group*, (10 April 2005), 35.

[412] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..... 232.

Selain mengacu pada makna siginifikansi di atas, klausa wa aslamtu ma'a sulaimān, juga mengacu pada simbol-simbol kesetaraan (equality) gender antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ayat ini, ratu Balqis tampil sebagai simbol feminis sejati dengan cara mempertegas kepasrahan dan ketundukannya hanya kepada Allah, bukan kepada Nabi Sulaimān. Sebab keduanya sama-sama hamba Allah yang nota bene tidak boleh ada yang mengaku sebagai pihak yang superior, sementara yang lain ditindas sebagai pihak inferior. Keterlibatan Nabi Sulaimān a.s. dalam pengakuan Balqis hanya semata-mata sebagai faktor dan mediator yang menjadikan dirinya menganut sistem teologi monoteisme. Itulah sebabnya pada penghujung fragmen ini, Balqis dengan tegas menyatakan, "dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam". (Qs. Al-Naml (27): 44).

Pernyataan Ratu Balqis di atas, secara kontekstual merupakan legitimasi tentang konsep kesetaraan gender. Hal ini dikarenakan diskursus posisi perempuan dalam Islam mendapat perhatian cukup serius. Term al-Nisā' yang berarti perempuan dan term al-Rajlu/al-Rijāl yang mengacu pada laki-laki, keduanya sama-sama dipergunakan dalam al-Qur'an sebanyak 75 kali. Demikian juga term al-Unthā yang berpasangan dengan al-Dhakar. Perimbangan ini selintas memberikan indikasi, bahwa antara kedua jenis kelamin tersebut diperlakukan dan diperhatikan secara berimbang oleh Islam.[413] Keduanya mendapatkan hak dan kewajiban yang sama karena mereka setara di hadapan Allah (equal before Allah), baik dalam kehidupan spritualitasnya, interaksi sosialnya serta dalam kancah politiknya.[414] Kalaupun terlihat adanya sisi perbedaan,

---

[413]Said Aqiel Siraj, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 17.

[414]Lihat misalnya; al-Qur'ān (16) al-Naḥl: 97 dan al-Qur'ān (49) al-Ḥujurāt: 13.

semuanya tidak lebih disebabkan faktor konstruksi dan warisan budaya patriarkhi yang hegemonik yang populer dengan terminologi bias gender.

6. Pesan Filosofis Kisah Nabi Sulaimān a.s.

Pembacaan semiotik tidak hanya menganalisis tanda-tanda dan mencari tingkatan makna yang ada, tetap juga mengkaji serta menganalisis pesan-pesan filosofis atau ideologi-ideologi yang tersembunyi di dalamnya. Hal ini dikarenakan dalam sistem semiotika komunikasi, tanda-tanda tersebut merupakan wahana untuk berkomunikasi, sehingga pesan-pesan filosofis merupakan sesuatu yang niscaya, baik dalam komunikasi tulisan maupun lisan.

Sedangkan alat atau media yang dapat menyingkap dan mengungkap pesan-pesan filosofis atau bangunan ideologi-ideologi tersebut, tampaknya akan menjadi suatu pekerjaan yang nyaris sulit untuk didapatkan. Hal ini mengingat peranan ideologi di dalam semiotika tidak pernah nyata, bahkan sering secara praktis tidak pernah kelihatan, dan jauh menyelinap tersembunyi, sehingga tidak kentara.[415] Oleh karena itu, salah-satu jalan alternatifnya dalam konteks ini membutuhkan kepekaan dan ketajaman seorang peneliti untuk menganalisis seluruh hasil inventarisir data yang telah ditemukan dalam pembacaan heuristik dan retroaktif.

Berangkat dari fenomena di atas, maka kisah Nabi Sulaimān a.s. tentu saja juga mempunyai pesan-pesan filosofis atau ideologi yang perlu diungkap mengingat kisah tersebut menguraikan tentang perjalanan tokoh yang bernama Sulaiman dengan Ratu Balqis. Oleh karena itu, ideologi yang diangkat oleh

---

[415]Aart van Zoest, "Peranan Konteks, Kebudayaan, dan Ideologi di dalam Semiotika" dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba Serbi Semiotika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), 104.

kisah ini merupakan pesan tersembunyi yang ingin disampaikan kepada pembaca, seperti uraian dibawah ini.

a. Ilmu Pengetahuan *(science)*

Kisah ini menampilkan seorang tokoh bernama Sulaimān a.s. yang diberi anugerah berupa ilmu pengetahuan yang *nota bene* termasuk anugerah yang paling berharga. Ilmu yang diperolehnya tidak menjadikan dirinya bersikap sombong. Beliau juga tidak mengklaim sebagai orang yang paling "hebat" dari yang lain. Beliau justeru mengakui terlebih dahulu bahwa ilmu yang dimiliknya merupakan anugerah dari Allah dengan cara bersyukur. Upaya untuk memperteguh kesyukuran tersebut dilakukan dengan tiga eskpresi. *Pertama,* ekspresi syukur dengan tindakan. *Kedua,* ekspresis syukur dengan hati. *Ketiga,* ekspresi syukur dengan lisan atau pengakuan tulus.

Dari kisah tersebut, tentu saja mengajak pembaca agar senantiasa mensyukuri segala anugerah dari Allah, termasuk juga anugerah ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, secara tidak langsung pembaca akan menyadari bahwa setinggi dan sedalam apapun disiplin keilmuan kita, semuanya bukan semata-mata karena faktor intelegensi kita, tetapi semua itu karena didukung dengan suatu fakta berupa anugerah dari Allah. Semua ini tercermin dalam ayat, "Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami dari kebanyakan hamba-hambanya yang beriman". (Qs. Al-Naml (27): 15).

b. Etika Politik

Dalam kisah ini juga memaparkan tentang persoalan etika politik, profil seorang pemimpin dan karakteristiknya dengan cara menampilkan tokoh Sulaiman a.s. dan tokoh Balqis. Kedua tokoh ini, meskipun sama-sama memainkan peran sebagai seorang penguasa atau pemimpin, tetapi keduanya jelas

mempunyai peran yang berbeda di mana tokoh yang disebut pertama ditampilkan sebagai tokoh protagonis, sedang yang disebut berikutnya ditampilkan sebagai tokoh trigonis.

Perbedaan yang sangat mencolok di antara kedua tokoh ini hanya dari sisi sistem teologisnya. Kerajaan Nabi Sulaimān a.s. dibangun berdasarkan teologi monotoisme atau agama tauhid (Qs. al-Naml (27): 30, sedangkan kerajaan ratu Balqis menganut sistem teologi dinamisme (Qs. al-Naml (27): 24. Sedangkan persamaannya, walaupun Balqis merupakan seorang pemimpin perempuan dan Sulaiman a.s. sebagai tokoh pemimpin laki-laki, dapat dilihat dari beberapa point berikut ini;

Pertama, keduanya ditampilkan dalam al-Qur'an sebagai tokoh yang memimpin dan mengendalikan negara *super power* atau negara adikuasa. Nabi Sulaiman a.s. ditampilkan dalam al-Qur'an dengan sebutan *wa ūtīnā min kulli shaī'*, sedang Balqis ditampilkan dengan sebutan *wa lahā 'arshun 'aẓīm.* Keduanya juga sama-sama memiliki sistem keamanan berupa militer yang tangguh, sebagaiman disebutkan dalam Qs. al-Naml (27): 17 dan 33. Dengan demikian, narator dalam kisah ini menanamkan sebuah ideologi bahwa antara laki-laki dan perempuan berkesempatan dan berpeluang untuk menduduki suatu tahta kepemimpinan.

Kedua, Nabi Sulaimān a.s. dan Ratu Balqis sama-sama ditampilkan sebagai profil pemimpin yang cerdas dan jenius. Ideologi yang ditanamkan narator terkait dengan profil kecerdasan keduanya berupa klausa, *'ullimnā manṭiq al-Ṭaira* yang diucapkan oleh Nabi Sulaiman a.s., sedang klausa, *ka anahū huwa* merupakan klausa yang diucapkan oleh ratu Balqis. Kedua klausa tersebut sama-sama mengacu pada kecerdasan intelegensi mereka. Dengan demikian, pesan filosofis yang diusung oleh narator, bahwa kapasitas disiplin keilmuan dalam mengendalikan kempemimpinan merupakan kebutuhan mutlak.

Sebab pemimpin yang cerdas akan mengambil inisiatif secara cermat, tepat dan cepat ketika menghadapi problem-problem yang ada dalam kepemimpinannya.

Ketiga, keduanya merupakan pemimpin demokratis-aspiratif yang berlandaskan prinsip-prinsip musayawarah. Dalam konteks ini, Ratu Balqis sewaktu menerima "surat sakti" yang dikirimkan oleh Nabi Sulaiman a.s., ia tidak tidak segera bertindak gegabah, tetapi ia mengumpulkan pejabat terasnya terlebih dahulu untuk dirundingkan bersama. Ini tercermin dalam klausa, "wahai para pemuka, berilah aku pertimbangan dalam urusanku. Aku tidak pernah memutuskan suatu persoalan sebelum kamu menyaksikan *(yā ayyuhā al-Mala'u aftūnī fī amrī mā kuntu qāṭi'atan amran ḥattā tashhadūn)".* (Qs. al-Naml (27): 32.

Sedangkan sikap demokratis-aspiratif yang ditampakkan oleh Nabi Sulaimān a.s. yaitu berupa klausa, "wahai para pemuka, siapakah di antara kamu yang sanggup membawa singgasananya kepadaku sebelum mereka datang kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri *(yā ayyuhā al-Mala'u ayyukum ya'tīnī bi 'arshihā qabla an ya'tūnī muslimīn)".* (Qs. al-Naml (27): 38). Dalam kasus ini, Nabi Sulaimān a.s. tidak langsung "tunjuk jari", tetapi beliau memflorkan dan meminta kesediaan pejabat terasnya. Dengan demikian, ideologi yang dibangun oleh narator, bahwa bermusyawarah merupakan sikap dan tindakan yang ideal dalam mencari *solving problem* di setiap menghadapi berbagai persoalan. Pemimpin yang demikian merupakan sosok yang mencintai kebebasan berpendapat dan tidak tiranik.

Keempat, pemimpin yang adil dan bijaksana. Tindakan keduanya selalu memperhatikan kepentingan rakyat, bukan atas nama interes pribadi. Hal ini terbukti ketika Nabi Sulaiman a.s. pertama kali melakukan inspeksi terhadap pasukan burung. Tindakan ini merupakan ikon pemimpin yang protektif-proaktif terhadap semua kepentingan rakyatnya. Demikian pula, setelah

beliau berjanji akan menjatuhkan sangsi atas ketidakhadiran burung Hud-hud, beliau tidak serta-merta menjatuhkannya, tetapi mempertimbangkan sesuai dengan data dan fakta yang dibeberkannya.

Tindakan Nabi Sulaiman a.s. di atas, ternyata tidak jauh berbeda dengan yang dilakukan oleh ratu Balqis. Ia menyikapi isu politik yang beredar di kalangan kerajaan terkait dengan surat sakti Nabi Sulaiman a.s. dengan menyatakan ketidaksetujuannya pilihan agresi perang. Hal ini dikarenakan akan merugikan dan menelantarkan rakyat jelata. Karena itu, Balqis memberikan solusi terbaik dengan cara mengirimkan hadiah atau bingkisan pada Nabi Sulaiman a.s.. Hadiah tersebut bukan semata-mata manuver politik konspiratif ratu Balqis semata, tetapi juga sebagai manuver menghindari konflik internal di antara militernya antara yang pro dan yang kontra dalam melancarkan agresi perang. Dari kasus-kasus tersebut di atas, narator sebenarnya menyelipkan ideologi tentang karakter pemimpin yang senantiasa bertindak selaras dengan kepentingan rakyat. Pemimpin yang segala tindakannya berbasis pada kepentingan rakyat dan kebijakannya selalu pro rakyat.

c. Etika Religi

Penjelasan tentang masalah etika religi yang paling urgen yaitu sewaktu Nabi Sulaiman mengirimkan surat pada ratu Balqis yang berisi tentang larangan tidak berperilaku sombong dan ajakan untuk tunduk dengan cara mengikuti sistem teologi monotoisme seperti yang dianut oleh Nabi Sulaiman a.s.. Dalam kasus ini, narator ingin menjelaskan bahwa media dakwah tidak selalu berupa media lisan, tetapi juga bisa melalui tulisan. Dalam perkembangan lebih lanjut, media dakwah tersebut bisa berupa media visual, audio visual, naskah drama, puisi dan cerpen atau novel.

d. Etika Sosial

Gaya bahasa yang ditamapilkan dalam al-Qur'an menggunakan redaksi yang sopan dan santun. Hal ini bisa dilihat dari diksi yang digunakan oleh Ratu Balqis sewaktu menanggapi dan menyifati surat Nabi Sulaiman a.s. dengan sebutan *kitābun karīm*. Hal ini menunjukkan, bahwa surat tersebut dalam diri Balqis bukan sebagai surat yang bernada teror dan profokatif. Dengan cara yang seperti ini, narator juga menyelipkan pesan filosofis, bahwa dalam berdakwah dan sosial hendaknya digunakan dengan cara-cara santun, arif dan bijaksana, bukan dakwah yang digelar dengan cara sadis, anrakis dan massif.

BAB V
KESIMPULAN

Sebagai bagian akhir dan penutup dalam penulisan tesis ini, berikut ini penulis sampaikan beberapa hal yang terkait dengan kesimpulan dari judul di atas. Berdasarkan seluruh pembahasan sebagaimana telah di uraikan di muka, ada tiga hal yang menjadi kesimpulan sebagaimana berikut:

Pertama, aspek-aspek semiotika. Adapun aspek-aspek semiotika yang dimaksud dalam sub bab ini meliputi; *Pertama,* Semiotika Heuristik. Model pembacaan ini menitikberatkan pada aspek linguistik dan hubungan antar unsur dalam struktur kisah ini, untuk mencari makna semiotik tingkat pertama. Analisis linguistik ditekankan pada morfologi, sintaksis maupun semantik, sebagai tiga di antara empat elemen dasar linguistik. Analisis struktural juga akan digunakan dalam menganalisis kisah Nabi Sulaiman a.s., sebab kisah (baik al-Qur'an atau sastra) memiliki unsur-unsur yang membangun dan saling berhubungan. Selain hal tersebut, semiotika juga mengkaji secara lebih jauh bagaimana suatu tanda itu digunakan untuk komunikasi. Ini merupakan orientasi semiotika Pierce yang menitikberatkan pada ranah komunikasi. *Kedua,* Semiotika Retroaktif. Model pembacaan ini merupakan pembacaan ulang berdasarkan konvensi di atas konvensi bahasa, atau pembacaan berdasarkan sistem semiotik tingkat kedua. Konvensi-konvensi ini meliputi hubungan internal teks al-Qur'an, intertekstualitas, latar belakang historis, *asbāb al-nuzūl,* maupun perangkat studi *'ulūm* al-Qur'an yang lain.

Kedua, dua model pembacaan di atas, apabila diterapkan pada salah-satu fragmen kisah Nabi Sulaiman a.s., misalnya fragmen kisah Nabi Sulaiman a.s. dan Burung Hud-hud, maka dalam fragmen tersebut ditemukan belum menunjukkan adanya konflik. Kisah tersebut masih berjalan secara datar yang bersifat pengenalan semata. Namun jika dilihat dari sisi komunikasi yang terjadi antara Nabi Sulaiman dengan seekor Hud-hud, maka pada fragmen ini sudah ada perubahan model komunikasi dari fragmen yang sebelumnya menggunakan komunikasi linier ke model komunikasi interaksional. Seekor Hud-hud yang berstatus sebagai *sender* menyampaikan informasi temuannya tentang Negeri Saba', sedang Nabi Sulaiman a.s. yang bertugas sebagai *receiver* menanggapinya dengan cara meminta pembuktian verifikasi data, sehingga proses komunikasi keduanya berlangsung dalam dua arah *(two-away)* maupun proses perputaran arah *(cylical process)*. Selain menjelaskan tentang model komunikasi antara Nabi Sulaiman a.s. dan seekor burung Hud-hud, dalam frgamen ini narator mulai memunculkan tokoh antagonisnya, yaitu Ratu Balqis dan kaumnya. Dalam menampilkan watak tokoh, narator menggunakan metode dramatik di mana Ratu Balqis dideskripsikan sebagai seorang ratu yang kaya raya dan seorang ratu yang menyembah matahari melalui penjelasan seekor Hud-hud. Ratu Balqsi dalam kisah ini akan menjadi tokoh antagonis yang melawan Nabi Sulaiman a.s. sebagai tokoh protagonisnya.

Ketiga, aplikasi dua model pembacaan melalui analisis linguistik yaitu pernyataan yang disampaikan oleh Hud-hud ke hadapan Nabi Sulaiman a.s. berupa klausa, *"aḥaṭṭu bimā lam tuḥiṭ"*. Kata *aḥaṭṭu* terambil dari kata *aḥāṭa* yang berarti "meliputi dan mengelilingi sehingga tidak ada satu bagian pun dari yang dikelilingi itu yang berada di luar jangkauan". Dari sini pagar yang mengelilingi rumah dinamai *ḥīṭat*. Kata *iḥāṭatan* berarti

mengetahui sesuatu dari segala arah. Dengan demikian, klausa *aḥaṭṭu bimā lam tuḥiṭ bihī* dalam semiotika retroaktif berarti mengacu pada pengakuan burung Hud-hud yang berarti "aku telah mengetahhui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya". Dalam klausa ini, Hud-hud mengklaim bahwa pengetahuan dirinya yang sangat luas dan menyeluruh menyangkut kerajaan Saba' melebihi pengetahuan Nabi Sulaiman a.s.. Klaim ini sebenarnya bertujuan untuk meredam emosi serta menghipnotis *(al-Ẓuhlu)* Nabi Sulaiman a.s. sebagai sang penguasa, sehingga timbul gairah kerinduan *(al-Tashawwuq)* yang teramat mendalam pada diri beliau untuk mengetahui kabar yang akan dibawa oleh sang Hud-hud. Karena itu, maka sang Hud-hud langsung membeberkan informasi yang ia dapatkan, sebagai bukti dan alasan logis tentang ketidakhadirannya selama ini berupa klausa "dan aku bawa kepadamu dari negeri Saba' suatu berita penting yang diyakini". Sedangkan pembacaan retroaktif pada klausa *"aḥaṭṭu bimā lam tuḥit"* merupakan jawaban seekor Hud-hud yang disampaikan pertama kali sewaktu menghadap Nabi Sulaiman a.s.. Perkataan tersebut merupakan ilham dari Allah dalam rangka menyadarkan Nabi Sulaiman a.s., bahwa jauh di luar kapasitas pengetahuan beliau sebagai seorang nabi dan raja, ternyata ada makhluk kecil dan lemah sebangsa burung mempunyai ilmu pengetahuan yang melebihi dari pengetahuan beliau. Hal ini dimaksudkan sebagai ujian bagi nabi Sulaiman a.s. agar tidak merasa bangga dengan ilmu yang telah diperolehnya sehingga dalam setiap tindakanyya tidak selalu memandang remeh orang lain. Dengan demikian, perkataan Hud-hud tersebut merupakan simbol pergulatan disiplin ilmu pengetahuan antara pihak yang merasa superior dengan yang inferior. Pergulatan tersebut dalam ilmu peribahasa populer dengan istilah "di atas langit, ada langit".

Keempat, contoh pemahaman Kisah Nabi Sulaiman a.s. perspektif semiotika, di antaranya terdapat dalam Klausa *mā kuntu qāṭi'atan amran ḥattā tashhadūn.* Klausa ini apabila menggunakan media pembacaan secara heuristik merupakan pernyataan tulus yang keluar dari seorang pemimpin perempuan bernama Balqis, bahwa setiap persoalan yang terkait dengan kenegaraan, selalu saja ia gelar bersama pejabat terasanya untuk mengidentifikasi berbagai persoalan, sehingga dapat ditemukan solusinya serta direformulasikan bersama-sama. Berbeda dengan pembacaan heuristik, pembacaan secara retroaktif menunjukkan tentang profil ratu Balqis sebagai tipe seorang pemimpin yang demokratis, aspiratif *(open minded)* dan tidak bersikap otoriter. Demikian pula yang terdapat dalam klausa *qabla antaqūma min maqāmik* yang disampaikan oleh Ifirt. Klausa ini merupakan penanda *(signifiant)* yang mengacu pada kemampuan mendatangkan singgasana dalam waktu setengah hari, sedangkan unsur petandanya *(siginifie)* mengacu pada manajemen waktu untuk mendatangkan singgasan dalam waktu yang cepat *(al-Asra')*. Adapun klausa *qabla an yartadda ilaika ṭarfuk* yang disampaikan oleh Nabi Sulaiman a.s. merupakan penanda *(signifiant)* yang mengacu pada kemampuan mendatangkan singgsana dalam waktu sekejap mata, sedang unsur petandanya *(siginifie)* mengacu pada manajemen waktu mendatangkan singgasana dalam waktu yang lebih cepat *(al-Asra'iyyah)*. Dengan demikian, selain mengacu pada simbol manajemen waktu, juga merupakan simbol kemenangan kemampuan berdasarkan ilmu pengetahuan dari pada kemampuan berdasarkan kekuatan *(tagallubu al-'Ilmi 'alā al-Quwwah)*.

Kelima, adapun pesan-pesan filosofis atau ideologi yang terdapat dalam kisah ini berupa pesan ilmu pengetahuan, etika politik, etika religi dan etika sosial.

BIBLIOGRAPHI

Afriqī (al), Muḥammad bin Mukram bin Manẓūr. *Lisān al-'Arb*, Juz XII. Beirut: Dār Ṣadr, t.th..

Alūsī (al), Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdullāh al-Ḥusainī. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Mathānī*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th..

Asfahānī (al), al-Rāgib. *Mufradāt Alfaẓ al-Qur'ān*. Juz II. Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.

Athīr (al), Majdu al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī Ibn. *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*. Juz IX. Beirut: Dar al-Fikr, 1392.

'Arabi, Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh Ibnu. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1424.

Abdullah, M. Amin. "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Filsafat Ilmu" dalam *Rekonstruksi Metodologi Islamic Studies Mazhab Jogja*. Jogjakarta: Suka Press, 2007.

Alfian, Teuku Ibrahim. "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen Buku, Teuku IbrahimAlfian et al. *Dari Abad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987.

Ahmad, Yusuf al-Haj. *Mawsu'ah al-I'jaz al-'Ilmi*. Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424.

Amin, Ali al-Jarim dan Musthafa. *al-Balagatul Wadihah*. terj. Mujiyono Nurkhalis. Bandung: Sinar Baru Algesindo.

Ansari, Abdou Filali. *Pembaruan Islam; Dari Mana dan Hendak ke Mana*. Bandung: Mizan Pustaka, 2009.

Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Anis, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasīt*. Jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, tth..

'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin. *Taḥrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aqli al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. Juz XIX. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

'Ashūr, Abdul Laṭīf Aḥmad. *Qaṣaṣ al-Anbiyā' li al-Aṭfāl*. Kairo: Maktabah al-Qur'an, t.th..

'Āshūr, Qāsim. *Jawāhir Qur'āniyyah; 1000 Su'āl wa Jawāb fī al-Qur'ān al-Karīm* . Beirut: Dār Ibnu Ḥazm, 1422.

Atmazaki. *Ilmu Sastera: Teori dan Terapan*. Padang: Angkasa Raya, 1990.

Awa (el), Salwa M. S.. "Linguistic Structure", dalam *The Blackwell Companion To The Qur'an*, ed. Andrew Rippin. Australia: Blackwell Publishing, 2006.

Badawi, Ahmad. *Min Balāgat al-Qur'ān*, Juz I. Kairo: Nahdah Misr, 2005.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Bahādzīq, Muḥammad 'Umar. *al-Jānib al-Fannī fi Qiṣaṣ al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Ma'mun li al-Turath, 1413.

Baiḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn Abī Sa'īd 'Abdullāh bin 'Umar bin Muḥammad al-Shairāzī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Juz IV. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..

Baihaqī (al). *Dalā'il al-Nubuwwah*, juz II. Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1408.

Bagawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Juz VI. Kairo: Dār Ṭayyibat, 1417.

Bantanī (al), Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī. *Maraḥ Labīd li Kashfi Ma'nā al-Qur'ān Majīd*. Juz II. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1417.

Barthes, Roland. *Mitologi*. Jogjakarta: Kreasi wacana, 2009.

Bertens, K.. *Filsafat Barat Abad XX* . Jakarta: Gramedia, 1996.

Bāqī (al), Fu'ād 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Kutb al-Misriyyah, 1364.

Bigā (al), Mustafā Dīb. *al-Wāḍiḥ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1418.

Biqā'ī (al), Burhān al-Dīn Abī al-Ḥasan Ibrāhim bin 'Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Sūr*. Juz V. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1415.

Bukhārī (al), Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrōhim bin Mugīrah. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlullāh wa Sunanuh wa Ayyāmuh*. Juz VIII. Beirut: Dar Tuq al-Najah, 1422.

Budiman, Kris. *Semiotika Visual*. Yogyakarta: Buku Baik, 2003.

Bugin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif: Pemahaman Filosofis dan Metodologis ke arah Penguasaan Model Aplikasi*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2003.

_____. *Sosiologi Komunikasi: Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana, 2007.

Būtī (al), Muḥammad Sa'īd Ramḍān. *Min Rawā'i'u al-Bayān: Ta'ammulāt 'Ilmiyyah wa Adabiyyah fī Kitāb Allāh*. Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1420.

Cobley, Paul. *Semiotika For Beginners*. Bandung: Mizan, 2002.

Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.

Darwaish (al), Muhyi al-Dīn. *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuh*. Juz VII. Shiria: Dār al-Irshād, t.th..

Darrāz, Abdullah. *al-Naba' al-Aẓīm; Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān*. t.tp: Dar al-Thaqafah, 1985.

Dairazūrī (al), 'Abd al-Qādir Mulāḥuwaish Ālu Ġāzī al-Furātī. *Bayān al-Ma'ānī*. Juz II. Damskus: al-Taraqqī, 1382.

Dāruquṭnī (al),Abū al-Hasan, *Sunan al-Dāruquṭnī*, Juz V. Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1424.

Dawsarī (al), Mahmūd bin Aḥmad bin Ṣālih. *'Aẓamāt al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar Ibnu al-Jawzi, 1426.

Dīn (al), Ḥamdī bin Muḥammad Nūr. *Qaṣaṣ al-Qur'ān*. Kairot: Maktabah al-Maurid, 1423.

Engineer, Asgar Ali. *Perempuan dalam Pasungan.* Terj. Agus Nuryanto. Jogjakarta: LKiS, 2003.

Eco, Umberto. *Teori Semiotika,* terj. Inyiak Ridwan Muzir. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.

Eriyanto. *Analisis Framing; Konstruksi, Ideologi dan Politik Media.* Yogyakarta: LKiS, 2002.

Fāsī (al), Aḥmad bin Muḥammad bin al-Muhdī bin 'Ajībah al-Ḥusnī al-Idrīsī al-Shādhilī. *al-Baḥru al-Madīd.* Juz V. Beirut: Dār al-Nashar, 1423.

Farrā' (al), Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ziyād. *Ma'ānī al-Qur'ān li al-Farrā'.* Juz II. Mesir: Dar al-Misriyyah, t.th..

Fathurrosyid. "Gerakan Feminis Rasulullah: Membaca Sisi Lain Peringatan Isra' Mi'raj 1430 H". *Harian Pagi Radar Madura Jawa Post Group.* 22 Juli 2009.

_____. "Skizofrenia Remaja". *Radar Madura Jawa Post Group.* 10 April 2005.

Ṣalāyīnī (al), Muṣṭafā. *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah.* Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2005.

Fathurrosyid. "Tindak Tutur dalam Hadith-Hadith Etika; Kajian Pragmatik" dalam *Okara; Jurnal Budaya dan Bahasa,* STAIN Pamekasan, Vol. 3, 2012.

Ghazali (al), Syekh Muhammad. *Studi Kritis Hadits Nabi.* Bandung: Mizan, 1994.

Ghazali, Abd Muqsith. *Metodologi Studi al-Qur'an.* Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009

G. F. Houroni, *Reason and Tradition in Islamic Ethic.* Cambridge: University Press Cambridge, 1985.

Hanbalī (al), Abū Hafaṣ 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Dimshiqī. *al-Lubbāb fī 'Ulūm al-Kitāb.* Juz XV. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1419.

Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Haris, Abdul. "Qiṣṣah Mūsā wa al-Khiḍir fi Sūrat al-Kahfi 60-82; Dirāsat Taḥlīliyyat Simā'iyat li Roland Barthes". *Skripsi*. Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2009.

Hidayat, M. Amin. *al-Qur'an dan Semut*. Malang: UIN Malang Press, 2007.

Hornbay, A.S.. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Hasan, Muhammad Kamil. *al-Qur'ān wa al-Qiṣaṣ al-Ḥādithah*. Beirut: Dār al-Buḥuth al-Islāmiyah, 1970.

Hasan, Mahmud al-Sayyid. *Rawa'iu al-I'Jaz fi al-Qasas al-Qur'ani*. Iskandariyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadith, t.th..

Ḥūrī (al), 'Abd al-Ilāh. *Asbāb Ikhtilaāf al-Mufassirīn fī Tafsir Ayāt al-Aḥkām*. t.tp.: al-Jami'ah al-Qahirah, 1422.

Ibrāhīm, Musā Ibrāhim. *Buhūth Manhajiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Amman: Dar 'Ammar, 1996.

'Iṭr, Nūr al-Dīn Muhammad. *'Ulūm al-Qur'ān*. Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414.

Idris, Mardjoko. *Kritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah dan Aplikasinya*. Jogjakarta: Teras, 2009.

Izzan, Ahmad. *Studi Kaidah Tafsir al-Qur'an: Menilik Keterakaitan Bahasa-Tekstual dan Makna-Kontekstual*. Bandung: Humaniora, 2009.

Imron, Ali. *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*. Jogjakarta: Teras, 2011..

Jalal, Abdul. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1988.

Jurjāni (al), 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī. *al-Ta'rīfāt*. Juz I. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405.

Judai' (al), Abdullah bin Yūsuf. *al-Muqaddimāt al-Asāsiyyat fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mu'asasah al-Rayyan, 1422.

Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2002.

Kailānī, Muhammad Sayyid. *Zail al-Milal wa al-Nihal*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1387.

Kamil, Sukron. *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik dan Modern*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009

Khāṭib (al), 'Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*. Juz X. Kairo: Dār al-Fikr, t.th..

Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar Ibnu. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Juz III. Beirut: Dar Tayyibah, 1420.

Khalidi (al), Salah 'Abd al-Fattah. *I'Jaz al-Qur'an al-Bayani wa Dala'il Masdaruh al-Rabbani*. 'Amman: Dar 'Ammar, 1421.

_____, Salah 'Abd al-Fattah. *Ma'a Qishash al-Sabiqin fi al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1409.

_____, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ. *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1424.

Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia, 2007.

Khalwatī (al), Ismā'īl Haqqī bin Muṣṭafā al-Istanbuli al-Ḥanafī. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Juz VI. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, t.th..

Khawārizmī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī. *al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Juz III. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arābī, t.th..

Khalafallah, Muḥammad Aḥmad. *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1951.

Khāzin (al), 'Ulā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhim al-Bagdādī. *Lubbāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Juz V. Beirut: Dār al-Fikr, 1399.

Kirmānī (al), aḥmud bin Hamzah. *Asrār al-Tikrār fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-I'tisam, 1396.

L.N., Syamsu Yusuf. *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002.

Marāgī (al), Ahmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāgi*. Juz XIX. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.th..

Maglut (al), Sami bin 'Abdullah. *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul.* Terj. Qasim Shaleh. Jakarta: Almahira, 2011.

Manāwī (al), Zain al-Dīn 'Abdu al-Ra'ūf. *al-Taisīr bi Sharḥi al-Jāmi' al-Ṣagīr.* Juz II. Riyāḍ: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1408.

Ma'lūf, Louis. *al-Munjid.* Beirut: Dar al-Masyriq, 1975.

Meuleman, Johan Hendrik (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodern Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun,* Yogyakarta: LkiS, 1996.

Moleong, Lexy J.. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998.

Mutakhaṣṣiṣīn (al), Majmū'ah al-Asātīdz wa al-'Ulamā'. *al-Mawsū'ah al-Qur'āniyyah al-Mutakhaṣṣiṣah.* Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423.

Munawwir, Fajrul. *al-Qur'an.* Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Muḥammad, Abū al-Qāsim al-Ḥusain bin. *al-Mufradāt fī Ġarīb al-Qur'ān.* Juz I. Libanun: Dār al-Ma'rifah, t.th..

Muhammadun, Musdalifah. "Perspektif Semiotika dalam Pengkajian al-Qur'an; Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun". *Tesis* Pascasarjana IAIN Alaudin Makasar, 2000.

Muḥtasib (al), Abd al-Majīd 'Abd al-Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāḥin.* Juz II. Amman: Maktabah al-Nahdah al-Islamiyyah, 1402.

Muslim, Mustofā. *Mabāḥith fī I'jāz al-Qur'ān.* Damaskus: Dār al-Qalam, 1426.

Mustaqim, Abd. *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif & Historis.* Semarang: Putra Mediatama Press, 2008.

Mukhlis, Abdul. "Bahasa al-Qur'an; Analisis Semiotik atas Kisah-kisah dalam Surat al-Kahfi". *Tesis* Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, 2004.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamu al-Munawwir* , Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Mulyo, Hadi. "Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama; Pandangan Ali Sharia'ti", dalam buku *Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: PT Grafiti Press, 1985.

Muzakki, Akhmad. "Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa al-Qur'an" dalam *Islamica; Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 4, No. 1, September 2009.

Nawāwī (al). *al-Tibyān fī Adabi Ḥamlati al-Qur'ān*. Kairo: Dār Ibnu Ḥazm, t.th..

Naīsābūrī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1411.

Naisābūrī (al), Niẓām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin Ḥusian al-Qumī. *Ġarā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān*. Juz IV. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1416.

Na'na'ah, Ramzī. *al-Isra'iliyyat wa Atharuha fi Kutub al-Tafsir*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1390.

Najjār (al), Ibrōhim Muṣṭafā Aḥmad al-Ziyāt Ḥāmid 'Abd al-Qādir Muḥammad. *al-Mu'jam al-Wasiṭ*. Juz I. t.tp: Dār al-Da'wah, t.th..

Nakhjawanī (al), Ni'matullāh bin Maḥmūd Ni'matullāh. *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ġaibiyyah al-Muwaḍḍaḥah li al-Kalami al-Qur'āniyyah wa al-Ḥukmi al-Furqāniyyah*. Juz II. Mesir: Dār Rikabi, 1999.

Naqrah, al-Tihami. *Sikulijiyyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān*. al-Jazair: al-Syirkah al-Tunisiyyah, 1971.

Naufal, Muhammad Nur al-Din Alu. *Qasas al-Qur'an*. Kairo: Maktabah al-Mawrid, 1423.

Nasafī (al), Abū al-Barakāt 'Abdullāh bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Tafsīr al-Nasafī*. Juz III. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2005.

Nugroho, Bimo. *Politik Media Mengemas Berita.* Jakarta: Institut Studi Arus Informasi, 1999.

Nuwairī (al), Shihāb al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Wahhāb. *Nihāyat al-'Arbi fī Funūn al-'Adabi.* Juz VII. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1424.

Piaget, Jean. *Strukturalisme.* Jakarta: Yayasan Obor, 1995.

Pradopo, Rahmat Djoko. *Pengkajian Puisi,* Yogyakarta: UGM Press, 2007.

_____. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik dan Penerapannya,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Purwo, Bambang Kaswanti. *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa.* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Qādir (al), Mulā Ḥuwaish Ālu Ḡāzi 'Abd. *Bayān al-Ma'ānī,* Juz II. Damaskus: Maṭba'ah al-Taraqqī, 1382.

Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an; Pengantar Orientasi Studi al-Qur'an.* Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997.

Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāḥis\ fī 'Ulūm al-Qur'an.* Riyad: Mansyurat al-Asr al-Hadith, 1973.

Qazwainī (al), Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abdullāh. *Sunan Ibnu Mājah.* Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Qurṭubī (al), Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Faraḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shamshu al-Dīn. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān.* Juz XIII. Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1423.

Quṭb, Sayyid. *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān.* Juz V. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Quṭb, Muhammad Alī. *Qaṣaṣ al-Qur'ān li al-Aṭfāl.* Kairo: Maktabat al-Qur'an, t.th.

Rāgib, 'Abd al-Salām Aḥmad. *Waẓīfat al-Ṣūrah al-Fanniyah fī al-Qur'ān.* Mesir: al-Babi al-Halabi, 1422.

Rahman, Yusuf . "Kritik Sastra dan Kajian al-Qur'an" dalam *Pengantar Kajian al-Qur'an.* Jakarta: Pustaka al-Husan, 2004.

Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rāzī (al), Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusain al-Taimī. *Mafātiḥ al-Ġaib,* Juz XXIV. Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1421.

Riḍā (al), al-Sharīf. *Talkhīṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Qur'ān.* Juz II. Beirut: Dār al-Adwa', t.th..

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm.* Juz II. Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990.

Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi.* Yogjakarta; Ar-Ruzz, 2007.

Rumi (al), Fahad 'Abdurrahman Sulaiman. *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an al-Karim.* Riyad: Maktabah al-Raudah, 1420.

Rūmī (al), Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadīthah fī al-Tafsīr.* Riyad: al-Buhuth al-'Ilmiiyah wa al-Ifta', 1403.

_____, Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn 'Ashr.* Riyad: Mu'asasah Risalah, 1418.

Sā'ātī, (al), Muhammad al-Bannā. *Naẓarāt fī Kitāb Allāh.* Kairo: Dar al-Tawzi', 1423.

Ṣabāg (al), Luṭfi. *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr* . Beirut: al-Maktab al-Islami, 1410.

Ṣāfī, Maḥmūd bin 'Abdurrahīm. *al-Jadūl fī I'rāb al-Qur'ān.* Juz XVX. Damaskus: Dār al-Rashīd, 1418.

Ṣālih, 'Abd al-Qadir Muhammad. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-'Asri al-Hadīth.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1424.

Siraj, Said Aqiel. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri.* Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

Sobur, Alex, *Semiotika Komunikasi,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.

Subkī (al), 'Alī bin 'Abd al-Kāfi. *Fatāwā al-Subkī,* Juz V. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Suyūṭī (al), 'Abdurraḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz II. Kairo: Maṭba'at Hijāzī, t.th..

Shāhīn, 'Abd al-Ṣabūr. *'Arabiyyat al-Qur'ān*. t.tp.: Maktabah al-Shahab, t.th..

Sha'rāwī (al), Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwi*. Juz XIIV. Kairo: Idārat al-Kutb, 1991.

Shaltūt, Maḥmūd. *Ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1403.

Sharqawi (al), Ahmad Muhammad. *al-Mar'atu fi al-Qasas al-Qur'ani*. Jilid I. Kairo: Dar al-Salam, 1421.

Shawfah, Ahmad 'Umar Abu. *al-Mu'jizat al-Qur'āniyyat Haqā'iq 'Ilmiyyat Qāṭi'atin*. Libiya: Dar al-Kutub al-Wataniyyah, 2003.

Shinqīṭī (al), Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār bin 'Abd al-Qādir al-Jukni. *Daf'u Īhām al-Iḍṭirāb 'an Āyāt al-Kitāb*. Juz I. Kairo: Maktabat Ibnu Taimiyah, 1417.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 10. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____. M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat*. Bandung: Mizan, 1996.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Jogjakarta: Pesntren Anawesea Press, 2009.

Ṭayyār (al), Musā'id Nāṣir. *al-Tafsīr al-Lugawī li al-Qur'ān al-Karīm*. (t.tp.: Dar Ibnu al-Jawzi, t.th.

Tarigan, Henry Guntur. *Pengajaran Pragmatik*. Bandung: Angkasa, 1990.

Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

_____. Muḥammad Sayyid. *al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Juz II. Kairo: Dār Nahḍah, 1997.

Ullmann, Stephen. *Pengantar Semantik*, Terj. Sumarsono. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007.

Umar, Ahmad Muhtar. *Ilm al-Dilālah*. Kairo: Alam al-Kutub, 1992.

Wajdī, Muḥammad Farīd. *Dā'irah Ma'ārif al-Qarn al-'Ishrīn*. Jilid II. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1971.

Zahabi (al), Muhammad Husain. "'Ilmu al-Tafsir" dalam *Buhuth fi 'Ulum al-Tafsir wa al-Fiqh wa al-Da'wah*. Kairo: Dar al-Hadith, 1426.

Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz I (t.tp.: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th..

Zarkashī (al), Badru al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullāh bin Bahādir. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz II. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1376.

Ẓawāhirī (al), Kāẓim. *Bada'iu al-Iḍmār al-Qaṣaṣi fī al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412.

Zuhailī (al), Wahbah bin Muṣṭafā. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz I. Damaskus: Dar al-Fikr, 1418.

_____. *al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmish al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1415.

Zaid, Naṣr Ḥāmid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.

____, *Al-Naṣṣ wa al-Sulṭat al-Ḥaqīqat*. Beirūt: Al-Markaz al-Sīaqāfī al-'Arabī, 2000.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*. Yogjakarta : LKiS, 2004.

Ziher, Ignaz Gold. *Maẓāhib al-Tafsīr al-Islāmī* . Beirut: Dar Iqra', 1403.

TENTANG PENULIS

Fathurrosyid, lahir di Sumenep 09 Maret 1981. Perjalanan pendidikan penulis dimulai dari MI (1986-1992), MTs. (1992-1995) hingga MA (1995-1998), semuanya diselesaikan di PP. Hidayatut Thalibin, Kec. Pragaan, Kab. Sumenep Madura. Kemudian pada tahun 1998, penulis berangkat ke kota Gudeg Jogjakarta untuk mendalami kitab kuning pada Syaikhana KH. Zainal Abidin Munawwir dan KH. Ahmad Warson Munawwir *(Allah Yarham)* di Al-Ma'had Al-'Aly, Fakultas Syari'ah PP. Al-Munawwir Krapyak Jogjakarta (1998-2003).

Pada tahun 1999, atas dukungan berbagai pihak, akhirnya penulis melanjutkan pendidikan jenjang S1 di perguruan tinggi negeri (IAIN) yang pada saat ini sudah bernama UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadits, selama dalam rentang waktu tiga tahun, lulus tahun 2003. Beberapa tahun kemudian, tepat pada tahun 2009, penulis melanjutkan studi S2 di IAIN –sekarang UIN- Sunan Ampel Surabaya, konsentari Tafsir-Hadith yang diselesaikan selama dalam kurun waktu 2 tahun, 2011. Belum puas dengan keilmuan yang diperoleh, pada tahun yang sama, penulis langsung meneruskan ke program doktor (S3) dengan mengambil konsentrasi Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir di almamater yang sama.

Perjalanan karier ilmiyyah penulis, selain mengabdi di MA. Al-Amien PP. Tegal Al-Amien Prenduan dan PP. Hidayatut Thalibin, penulis juga menjadi dosen tetap di INSTIKA

Annuqayah Guluk-Guluk. Selain itu, penulis juga mengabdi di beberapa perguruan tinggi di Madura, yaitu IDIA al-Amien Prenduan, STIT Aqidah Usymuni Tarate, STIQ al-Mujtama' Pamekasan, juga pernah menjadi dosen Luar Biasa di STAIN Pamekasan 2011-2012, dengan mengampu mata kulliah *Studi Ilmu al-Qur'an, Manahij al-Mufassirin, Mazahib al-Tafsir, Tafsir Tarbawi* dan *Hermeneutika.*

Di sela-sela kesibukannya mengabdi untuk ummat, penulis juga aktif menulis artikel di berbagai media dan jurnal ilmiah; yaitu (1) *Buat Tombak Bangsa,* Puisi di Majalah Mimbar Pembangunan Agama (MPA), Surabaya Ed. Nopember 1997 (2) *Pemahat Tong Sampah,* Puisi Majalah Mimbar Pembangunan Agama, Surabaya Ed. Januari 1998 (3) *Menimbang Kecerdasan Elit Politik,* Artikel Harian Terbit, Jakarta 28 Juli 2001, dan Majalah Serambi Pesantren, Jogjakarta Ed. 08 Juni-Juli 2001 (4) *Menawar Post Hororism; Catatan Terserak Indonesia Baru,* Artikel Harian Terbit, Jakarta 29 Januari 2003 (5) *Baitullah Si Miskin,* Artikel Harian Pagi Bernas, Jogjakarta 24 Januari 2003 (6) *Skizofrenia Remaja,* Artikel Harian Pagi Radar Madura, Madura 10 April 2005 (7) *Ilmu Vs Harta,* Hikmah Majalah Mimbar Pembangunan Agama (MPA), Surabaya, Ed. 224 Mei 2005 (8) *Humanisasi Pendidikan Agama,* Artikel Harian Pagi Radar Madura, 2006 (9) *Haji di Mata Orang Jawa Timur,* Artikel Harian Pagi Radar Madura, 29 November 2008 (10) *Haji dan Perempuan,* Artikel Kompas. Com, 4 Desember 2008 (11) *Anarkhisme pada Pesantren; Belajar dari Film PBS,* Artikel Harian Pagi Radar Madura, 17 Pebruari 2009 (12) *Gerakan Femenisme Rasulullah; Membaca Sisi Lain Isra' Mi'raj 1430 H,* Harian Pagi Radar Madura, 22 Juli 2009 (13) *Hijrah dari Vested Interest,* Aritkel Harian Duta Masyarakat, Surabaya, 2009 (14) *Al-Qur'an Sebagai Paradigma Gerakan Pembebasa: Pesan Moral Malam Lailatul Qadar,* Artikel terbit di Harian Pagi Radar Madura, 4 September 2010 (15) *Meregulasi Hati*

Menjadi Puasa Sejati, Artikel terbit di Harian Pagi Radar Madura, 28 Agustud 2010 (16) *Mempertajam Kreatifitas Guru Profesional; Pengalaman Menarik Mengajar Bahasa Indonesia,* dalam Jurnal Edukasi DIKNAS, Sumenep, Edisi Mei 2010 (17) *Reformulasi Epistemologi al-Jabiri; Sebuah Tawaran Model Integratif-Interkonektif, dalam Jurnal STAIN Jember, 2011* (18) *Meramal Masa Depan Pendidikan Pesantren; Deskripsi Antropologis dan Kritik Epistemologis,* dalam Jurnal Tafhimil Ilmi, STIT Aqidah Usymuni, Tarate Sumenep, 2011 (19) *Membaca Kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis Perspektif Strukturalisme-Semiotik,* dalam 'Anil Islam, Jurnal Kajian Ilmu Keislaman , INSTIK An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura, Vol. 4 Nomor 2, Desember 2011 (20) *Tindak Tutur dalam Hadith-hadith Etika; Studi Analitik-Pragmatik,* dalam Jurnal OKARA; Jurnal Bahasa STAIN Pamekasan, 2012 (21) *Dikotomisasi Ilmu Pengetahuan; Suatu Ikhtiar Mengakhirinya,* dalam Jurnal Tafhmil Ilmi, STIT Aqidah Usymuni, Sumenep 2012. (22) *Pendidikan Berbasis Moralitas,* artikel Majalah Suara Pendidikan Sumenep, ed. Januari, 2012, (23) *Berjuang Menjadi Muslimah-Qanitah,* artikel Koran Madura, ed. 23 Desember, 2012. (24) *Semiotika Kisah Ratu Balqis dalam al-Qur'an,* dalam PALASTReN; Jurnal Studi Gender, Pusat Studi Gender STAIN Kudus, Vol. 6, Nomor 1, Juni 2013. Penulis bisa dihubungi via email. edwinfairus@gmail.com.

معهد النقاية الإسلامي

PONDOK PESANTREN ANNUQAYAH

GULUK-GULUK SUMENEP JAWA TIMUR

https://annuqayah.com

UNIVERSITAS

ANNUQAYAH

GULUK-GULUK – SUMENEP

MADURA – JAWA TIMUR

www.ua.ac.id

Membaca kisah Nabi Sulaiman a.s. dan Ratu Balqis yang termaktub dalam QS. al-Naml (27) dengan menggunakan pendekatan strukturalisme semiotik akan membuat perspektif kita yang biasa-biasa saja menjadi tidak biasa. Bahkan luar biasa.
Inilah yang dikupas tuntas penulis buku berjudul *"Kisah Semiotika Al-Qur'an: Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis"*.

PUSTAKA RADJA
Penerbit dan Percetakan
Jl. Tales II No. 1 Surabaya
Telp. 031-72001887. 081249995403

ISBN: 978-602-7567-70-2
9 786027 567702